3 1761 03640 7658

UNIVERSITY OF TORONTO LIBRARY

K168
.Yo

„Kantstudien“.
Ergänzungshefte im Auftrag der Kantgesellschaft
herausgegeben von H. Vaihinger und B. Bauch. No. 2.

Kant
und die Metaphysik.

Von

Dr. Konstantin Oesterreich.

Berlin,
Verlag von Reuther & Reichard
1906.

94-5-01
15/1/09

Alle Rechte vorbehalten.

Jahresmitglieder der „Kantgesellschaft“
erhalten die „Kantstudien“, sowie die Ergänzungshefte zu denselben gratis.

Satzungen der Gesellschaft
durch Professor Dr. Vaihinger in Halle a. S. (Reichardtstrasse 15).

Inhalt.

Vorwort.

Einleitung: Kants Persönlichkeit. — Sein Intellektualismus S. 3. Seine metaphysische Gemütsrichtung S. 5. Sein Moralismus S. 6.

I. Teil.

Kants metaphysischer Dogmatismus.

I. Kapitel: Wolff. — Begriff der Metaphysik S. 7. Ihre Methode S. 8. Die Möglichkeit der Metaphysik S. 9.

II. Kapitel: Knutzen. — Begriff der Philosophie S 11. Methode derselben S. 11. Die Metaphysik S. 13. Die Ethik als Metaphysik S. 14.

III. Kapitel: Die dogmatische Periode Kants. — Pietistische Erziehung S. 14. Kant als Schüler Knutzens S. 15. Metaphysik als Vernunfterkenntnis S. 16. Kant und die Schulmetaphysik S. 17.

II. Teil.

Kants erste Loslösung von der Schulmetaphysik.

I. Kapitel: Der Standpunkt vom Anfang der 60er Jahre. — Die 60er Jahre S. 18. Begriff der Metaphysik S. 19. Methode der Metaphysik S. 20. Kants Verhältnis zur Schulmetaphysik S. 26. Anfänge einer Metaphysik des Glaubens S. 28.

II. Kapitel: Der Empirismus von 1766. — 1763—1766 S. 30. Metaphysik der Sitten S. 31. Kants Empirismus S. 32. Unmöglichkeit einer Metaphysik im alten Sinne S. 33. Metaphysik als Wissenschaft von den Grenzen der Erkenntnis S. 33. Kants Empirismus im Verhältnis zu dem Humes S. 34. Metaphysik des Glaubens S. 35. Die Dauer des empirischen Stadiums S. 37.

III. Teil.

Kants Rückkehr zur rationalistischen Metaphysik und seine Weiterentwickelung in den 70er Jahren.

I. Kapitel: Die Dissertation von 1770. — Der neue Standpunkt S. 38. Begriff der Metaphysik S. 38. Rationale Ethik S. 40. Die Möglichkeit der sinnlich-apriorischen Erkenntnis S. 40. Die Verstandeserkenntnis S. 41. 1766—1770 S. 43.

II. Kapitel: 1770—1781. — Die Weiterentwickelung des Kritizismus S. 43. Das Problem von 1772 S. 45. Die Frage nach einem radikalsten Standpunkt Kants in Bezug auf das Ding an sich S. 48.

IV. Teil.

Der Kritizismus und die Metaphysik.

I. Kapitel: Kants Verhältnis zur Metaphysik im allgemeinen. — Kants Hochschätzung der auf Metaphysik gerichteten Bestrebungen S. 51. Verwerfung aller bisherigen Metaphysik S. 55. Kant als Reformator der Metaphysik S. 55.

II. Kapitel: Der Begriff der Metaphysik. — Metaphysik als Wissenschaft vom Transscendenten S. 57. Metaphysik als reine Vernunfterkenntnis aus Begriffen S. 58. Die streng kritische Einteilung der Metaphysik S. 59. Eine andere Einteilung der Metaphysik S. 59. Die Stellung der Metaphysik im Wissenschaftssystem S. 60.

III. Kapitel: Die immanente Metaphysik. — I. Die Probleme der Deduktion und die Metaphysik der Aussenwelt. — Die allgemeine Auffassung der Deduktion S. 62. Metaphysik eine synthetisch-apriorische Erkenntnis S. 64. Die Voraussetzung synthetischer Sätze apriori S. 65. Schwenkung in der Problemstellung S. 68. Die kopernikanische Wendung S. 70. Das so entstehende erkenntnistheoretisch-metaphysische Weltbild S. 71, Die transscendentale Apperzeption S. 76. Kritische Bemerkungen zum Transscendentalismus S. 78.

II. Die Metaphysik der Seele. — Der Standpunkt der Pölitzschen Metaphysik-Vorlesung S. 81. Die Weiterentwickelung in den kritischen Schriften S. 82.

III. Die Metaphysik der Sitten. — Ihr Parallelismus zur Metaphysik der Aussenwelt S. 85.

IV. Kapitel: Die kritische Metaphysik des Transscendenten. — I. Die Unmöglichkeit wirklicher Erkenntnis des Transscendenten. — Die allgemeine Kulturwirkung dieser Lehre Kants S. 87. Ihre Begründung S. 88. Die Frage der Übertragbarkeit der Kategorieen auf die Dinge S. 89.

II. Die theoretisch notwendigen Ideen. — Notwendige Gedanken S. 98. Ihr regulativer Charakter S. 101. Anthropomorphistisch symbolische analogische Erkenntnis S. 104. Der Begriff des Glaubens überhaupt S. 110. Der doktrinale Glaube S. 110.

III. Die praktisch notwendigen Ideen. — Der praktische Glaube S. 113. Seine Trennung von der theoretischen Erkenntnis S. 118. Der Glaube als praktisch regulatives Prinzip S. 123. Frage nach der Realität der Gegenstände der praktischen Ideen S. 124. Die Kritik der praktischen Metaphysik Kants S. 126.

Bibliographisches.

Die Seitenzahlen der Zitate aus den Kantischen Werken beziehen sich für die Prolegomena und die drei Kritiken auf die Reklam-Ausgaben, für alles andere auf den Kirchmannschen Abdruck der Hartensteinschen Ausgabe in der Philosophischen Bibliothek.

Von den Vorlesungen über die philosophische Religionslehre lag die erste Auflage vor.

Unter „Reflexionen“ sind stets die zur Kritik der reinen Vernunft zu verstehen.

Die Angaben aus den Biographien Jachmanns, Borowskis und Wasianskis über Kant beziehen sich auf die Neuausgabe derselben von Alfons Hoffmann (unter dem Titel „Immanuel Kant. Ein Lebensbild nach Darstellungen der Zeitgenossen Jachmann, Borowski, Wasianski“, Halle 1902).

Vorwort.

Dem Verhältnis Kants zur Metaphysik ist seit mehreren Jahren die Aufmerksamkeit in erhöhtem Masse zugewandt worden, seit Paulsen in seiner Darstellung der Kantischen Philosophie eine weitverbreitete Auffassung desselben der Kritik unterzog. Er hat an der Hand der kritischen Schriften gezeigt, dass auch in der kritischen Epoche die Beziehungen Kants zur Metaphysik innerlich viel positiver gewesen sind, als es die positivistischen Umdeutungen annehmen.

Auch die vorliegende Untersuchung steht auf dem Boden der Paulsenschen Auffassung. Ihre Absicht ist, die Entwickelung der Gedanken des Philosophen über den Begriff, die Methode und die Möglichkeit der Metaphysik durch alle Stadien seiner Philosophie hindurch zu verfolgen und so zu versuchen, auch von dieser Seite aus die Eigentümlichkeiten ihrer Stellung zur Metaphysik verständlich zu machen. — Auf den Inhalt der Kantischen Metaphysik wird dabei nicht weiter eingegangen, als für die Darlegung jener prinzipiellen Momente erforderlich ist.

Die Arbeit gehört sonach zu jenen, die die von Windelband für die allgemeine Geschichte der Philosophie so fruchtbar gemachte Methode — die Frage nach der Entwickelung einzelner Probleme zum leitenden Gesichtspunkt zu erheben — auch auf den zur Zeit noch grössten speziellen Gegenstand derselben in Anwendung bringen.

Sie hat vorwiegend historischen Charakter und sie bemüht sich deshalb um möglichst grosse Objektivität. Gewiss können wir nie ganz objektiv sein und es war ein prinzipieller Irrtum der historischen Richtung, wenn sie glaubte, sich über die Subjektivität vollständig erheben zu können. Die Ausführungen Simmels über

das Apriori in der Geschichtsforschung bestehen zu Recht. Aber allerdings handelt es sich um so bedeutende Unterschiede, dass wir berechtigt sind, danach die Litteratur über Kant in zwei Gruppen zu teilen, solche, die Kant umdeutend rechtfertigen, und solche, die ihn kritisierend historisch darstellen wollen.

Die vorliegende Schrift rechnet sich zur zweiten Klasse. —

Mit Zitaten aus Kant bin ich nicht sparsam gewesen. Die übergrosse Abneigung gegen das Anführen von Stellen, die gegenwärtig hier und da besteht, kann ich nicht begründet finden. Ich weiss nicht, wie man sich über die Ansichten eines Philosophen über bestimmte Dinge anders eine Meinung bilden soll als auf Grund der in Betracht kommenden längeren oder kürzeren Partien seiner Schriften, wobei natürlich einmal das Ganze des Systems nicht aus den Augen zu verlieren ist und andererseits nicht widersprechende oder verschieden nüancierte Aussagen über denselben Gegenstand unterschlagen werden dürfen. Sehr richtig sagt in dieser Hinsicht Volkelt: „Man kann sich bei der Analyse von Kants Philosophie nicht genug vor dem Streben hüten, sie einfach und zusammenstimmend zu machen, die vielen „Umkippungen“ in seinem Denken zu korsequenten Gedankenläufen gerade zu drehen.“

Wert ist endlich überall auf eine möglichst kurze, aber präzise Formulierung gelegt worden, die natürlich nur möglich war, wenn die Kenntnis Kants und seiner Interpreten in nicht unbeträchtlichem Masse vorausgesetzt wurde. Ich habe es aber nicht für angebracht gehalten, die Arbeit mit einer Überzahl von Anmerkungen zu belasten, es ist deshalb nur ein Teil der zur Hand gewesenen Schriften namhaft gemacht worden.

Was die Benutzung der Reflexionen und Losen Blätter anbetrifft, so will ich darüber weiter keine Worte verlieren. Ich denke, dass sie nicht in unzulässiger Weise erfolgt ist.

Einleitung.

Kants Persönlichkeit.[1])

Die Zeit ist noch nicht lange vergangen, als es als selbstverständlich galt, dass Kants Philosophie ohne seine Persönlichkeit verstanden werden könne. Der überaus rationale Charakter seines Philosophierens und eine falsche Auffassung seiner Philosophie, die ihn in erster Linie und fast allein als Vernichter der Metaphysik des Rationalismus ansah, waren die eine Ursache dieses Irrtums, die andere war die, dass Kant in der That nicht das war, was wir einen „grossen Menschen" zu nennen pflegen. Das Affekt- und Triebleben war allzu sekundär bei ihm. Was wir meinen, wenn wir von seiner Persönlichkeit sprechen, entbehrte doch der leidenschaftlichen Innerlichkeit, des Reichtums, der machtvollen Grösse.

Gewiss hat er vom Primat der praktischen Vernunft gesprochen. Aber es wäre unrichtig, daraus zu schliessen, dass der Schwerpunkt seines schöpferischen Lebens in diesem Punkte gelegen habe. Auf intellektuellem, rationalem Gebiet vielmehr lag der Nerv seiner Produktivität. „Ich bin selbst aus Neigung ein Forscher. Ich fühle den ganzen Durst nach Erkenntnis und die begierige Unruhe, darin weiter zu kommen, oder auch die Zufriedenheit bei jedem Fortschritt," heisst es im Nachlass. Wo hat er je von einer anderen Seelenthätigkeit Gleiches über sich gesagt? Und auch in der Wissenschaft gingen seine Wege fernab von den Bahnen derer, die eigenen Reichtum inneren Lebens mitbringend bestrebt sind, fremdes Sein, die unsägliche Fülle anderer Wesensgestaltung nacherlebend, zu erkennen. Darin begegnete er sich mit den Älteren seiner Zeitgenossen. Charakteristisch ist auch seine Stellung zur neuen Dichtung, deren Zeitgenosse er noch

[1]) Vgl. die inzwischen erschienene Abhandlung Bruno Bauchs, Die Persönlichkeit Kants, KSt. 1904, S. 196—210. Man wird bemerken, dass von uns der religiös-metaphysische Zug in Kant stärker hervorgehoben ist. — Zur Ergänzung im Einzelnen bringt vieles der Aufsatz von F. A. Schmid, Kant im Spiegel seiner Briefe, ebenda. — Lesenswert ist auch die freilich einseitige und unvollständige Gedächtnisrede Schellings, „Immanuel Kant" (1804) (Schellings Werke, I. Abt., VI. Bd.). — Eine spezielle Seite seines Wesens habe ich in einem Aufsatz: „Kant und die Frauen" skizziert, Ethische Kultur 1904.

gewesen ist. Spurlos ging sie an ihm vorüber.[1]) Kein Wort, das uns meldet, dass er hingerissen wurde von der lebengesättigten Gestalt Goethes; Götz und der ganze Sturm und Drang waren ihm unsympathisch, Iphigenie und Tasso haben ihm keinen Eindruck gemacht. Hier liegt die tiefste Schranke seines Wesens: er besass nicht die Fähigkeit, in tieferem Masse künstlerisch nachzufühlen.[2])

Er war ein Mann der alten Zeit, wirklich ein Rationalist seinem Wesen nach; der Verstand war sein Leben. Jene Wissenschaften, die mit dem Verstand in erster Linie arbeiten, waren seine Wissenschaften. Mathematik und Physik waren das Fundament seiner Philosophie, sie allein schienen ihm unerschütterlich und darum geeignet, den Ausgangspunkt der Theorie der Erkenntnis zu bilden. Sie waren der feste Punkt, an dem der „Skeptizismus“ Humes ihm für immer zu zerschellen schien.

Es war ein Traum, hervorgegangen aus seiner Persönlichkeit, aus dem tiefsten Punkte seines Denkens. Dasselbe war rein begrifflich. In der Analyse der Begriffe ist er Meister. Aus dieser Art des Denkens wird verständlich, dass ihm jeder Widerspruch zwischen Begriffen unerträglich sein musste, denn sie waren das Letzte, das Tiefste, das ihm immer gegenwärtig war, mit dem er die Wirklichkeit, die er erkennen wollte, in sich reproduzierte. Ihn hätte der Gedanke, dass die Wirklichkeit von Antinomien durchzogen sei, bei seiner geistigen Konstitution zur Verzweiflung treiben müssen, wenn er ihm als unumgänglich erschienen wäre. Verborgen blieb ihm der Widerspruch zwischen fundamentalsten Begriffen aber keineswegs. Das liess die Reinlichkeit seines Denkens nicht zu. Erdmann hat (auch wohl trotz der scharfen

[1]) Die Stelle der „Religion innerhalb . . .“, in der Schiller genannt wird, beweist nicht das Gegenteil.

[2]) Die Existenz der Kritik der Urteilskraft widerspricht dem nicht. Auch Borowski schreibt (S. 256): „Auf Gemälde und Kupferstiche, auch von vorzüglicher Art, schien er nie sehr zu achten. Ich habe nie bemerkt, dass er irgendwo, auch wenn er allgemein gelobte und bewunderte Sammlungen hiervon in Sälen und Zimmern vorfand, seine Blicke besonders darauf gerichtet oder eine sich irgend wodurch auszeichnende Wertschätzung für die Hand des Künstlers gezeigt hätte.“ Dass Kant trotz dieses Mangels an ästhetischem Interesse auf Grund eines so dürftigen Materials an ästhetischen Gefühlserregungen jenes Werk zu schreiben vermochte, beweist nur die Grösse seiner psychologisch-analytischen Fähigkeit. — Vgl. auch Simmel, Kant, 15. Vorlesung. Desgl. das neue Werk H. St. Chamberlains, Immanuel Kant.

Kritik von Adickes) nachgewiesen, von welcher Fruchtbarkeit gerade die „antinomische“ Denkweise für Kant gewesen ist. Aber Widersprüche aufzudecken war ihm kein Endziel. Moralisch verwerflich fast erscheint ihm solches Beginnen. „Die Vernunft wider sich selbst zu verhetzen, ihr auf beiden Seiten Waffen zu reichen und alsdann ihrem hitzigsten Gefechte ruhig und spöttisch zuzusehen, sieht aus einem dogmatischen Gesichtspunkte nicht wohl aus, sondern hat das Ansehen einer schadenfrohen und hämischen Gemütsart an sich.“ (K. r. V. S. 577 f.)

Nur ein Mittel, um weiterzudringen mit den Gedanken, waren ihm die Antinomien, denn er glaubte fest an die Auflösbarkeit der Wirklichkeit für das begriffliche Erkennen. Wo der Mensch sich schöpferisch fühlt, da ist er so leicht Optimist und sieht keine Grenzen des Erreichbaren. Und so war Kant ein intellektualistischer Optimist.

Aber trotzdem wurde er doch zum „Allzermalmer“. Die Konsequenz seines Denkens, basierend auf einem ungemein feinen intellektuellen Gewissen, machte ihn dazu.

Wäre Kants Persönlichkeit nun ganz in der intellektuellen Seite seines Wesens aufgegangen, so hätte seine Philosophie mit der Zerstörung der rationalistischen Metaphysik des Transscendenten und der Begründung der Metaphysik der Erscheinungswelt ihr Ende erreicht. Aber das war nicht der Fall. —

Es giebt zwei Typen von Menschen in Bezug auf die Weltanschauung, die grundverschieden von einander sind, den positivistischen und den metaphysischen Menschen. Der erste ist der, in dem der Verstand die Alleinherrschaft besitzt. Sein Denken, Fühlen und Wollen gilt allein dem Erfahrbaren. Alles nicht Erfahrbare existiert für ihn nicht, hat keinen Einfluss auf sein Gemüt. Er verachtet jeden, der ihm solchen gestattet. Hart ist der Verstand und der Wille dieser positivistischen Menschen.

Anders der metaphysische Mensch. Sein Leben hat gerade in den Gefühlsbeziehungen zum Transscendenten seine tiefste Quelle und er betrachtet seinerseits den reinen Positivismus als eine wenig hohe Weltanschauung.

Kant hat Züge von beiden, am meisten aber vom metaphysischen Typus, und zwar auch in der kritischen Epoche, er verachtet zwar die Systeme von Philosophen, die das Nichterfahrbare genau zu kennen meinen, er spricht mit Stolz davon, dass sein Platz „das fruchtbare Bathos der Erfahrung“ sei. Aber im

tiefsten Grunde ist er doch metaphysisch gerichtet. Im weiteren Sinne, sagt mit Recht Eucken, bleibt auch Kant „ein Metaphysiker, wie ihn dafür die ausserdeutschen Positivisten stets erklärt haben.“ [1]) Positivistische Stimmung kommt nur über ihn, wenn anmassende Metaphysiksysteme seinen kritischen Scharfsinn herausfordern. Sonst aber träumt seine Seele von Gott und Unsterblichkeit. Und je hinfälliger sich für seinen Intellekt der stolze Bau der dogmatischen Metaphysik erwies, um so dringender wurde für ihn das Bedürfnis, sich die Gefühlsgewissheit jener transscendenten Realitäten auf anderem Wege zu sichern und zwar bezeichnender Weise auf möglichst intellektuellem: durch eine Kette von Schlüssen.

So entstand langsam die zweite grosse Hälfte seines Systems, die Metaphysik des Glaubens auf dem Grunde der Moralität.

Das moralische Gefühl, von dem aus er sie zu begründen unternahm, war der dritte grosse Strom in der Kantischen Seele. Das Moralische war der höchste, ja im Grunde der einzige Selbstwert, den er kannte. Nach ihm allein mass er den Wert eines Menschen, ja sogar den der Welt überhaupt.

Psychologisch höchst feinsinnig versucht Simmel auch den rigorosen Zug der Kantischen Morallehre auf den Intellektualismus des Philosophen zurückzuführen. „Die unnachlässliche Strenge seiner Moral stammt aus seinem logischen Fanatismus, der dem gesamten Leben die Form mathematischer Exaktheit aufdrängen möchte.“ Die Intoleranz der sittlichen Forderung trage bei ihm „diesen Charakter nicht von einem auf das Praktische, sondern auf das Logischbegriffliche gestellten geistigen Lebensgefühl zu lehen.“ (Kant S. 6.)

Das sind die drei Grundzüge der Kantischen Persönlichkeit, auf denen auch seine Philosophie ruht: die Genialität seiner Intelligenz, die transscendente Richtung seines Gemüts und die moralische Wertungsweise seines Willens. Von diesen Fundamenten aus erheben sich auch die drei berühmten Fragen, auf die seine

[1]) Die Lebensanschauungen der grossen Denker, 1899, S. 408. — Auch Nietzsche findet: „Hinter dem Kantischen System steckt eine moralische Mystik, eine Art Swedenborgianismus“ (E. Foerster-Nietzsche, Das Leben F. Nietzsches, II, 2, S. 487). — Ebenso Dessoir, Geschichte der neueren deutschen Psychologie.

Philosophie die Antwort ist: Was kann ich wissen? Was darf ich hoffen? Was soll ich thun?

I. Teil.

Kants metaphysischer Dogmatismus.

I. Kapitel.

Wolff.

Ehe wir in die Darstellung der Kantischen Gedanken eintreten, ist es nötig, kurz das Verhältnis Wolffs und Knutzens zur Metaphysik zu erörtern. Auf Leibniz näher einzugehen, liegt kein Grund vor, da Kant die Leibnizschen Gedanken wesentlich in der Ausprägung, die ihnen jene gegeben hatten, vor Augen hatte.[1])

Auf Grund der Zweiteilung der Seele in die facultas cognoscitiva und die facultas appetitiva unterscheidet Wolff zwei grosse Gebiete in der Philosophie: die Metaphysik (die „Hauptwissenschaft", Logik § 14) oder wie es in den Darstellungen gewöhnlich heisst, die theoretische Philosophie, und die praktische Philosophie. Der Begriff der Metaphysik deckt sich bei ihm mit dem der theoretischen Philosophie. (Vgl. Ueberweg-Heinze, Grundriss d. G. d. Ph. 9. Auflage III. S. 217.) Nach ihren Objekten, Gott, Seele und Körper zerfällt die Metaphysik in drei Teile: natürliche Theologie, rationale Psychologie, rationale Kosmologie. Die Theologie und Psychologie bilden zusammen die Wissenschaft von den Geistern, die Pneumatik.[2]) Und so entsteht folgende Definition der Metaphysik: Est igitur metaphysica scientia entis, mundi in genere atque spirituum.

---

[1]) Vgl. Nolen, La critique de Kant et la métaphysique de Leibniz. Introduction.

[2]) Logica, Disc. prael. § 79. — So auch bei Leibniz: Erdmann, Grundriss d. G. d. Ph. 3. Aufl. II. S. 187. — Durch zusammenfassende Betrachtung der allen Dingen, Geistern und Körpern, gemeinsamen Eigenschaften entsteht die Ontologie oder die Philosophia prima. Sie ist die scientia entis in genere seu quatenus ens est (Logica, Disc. prael. § 73). — Vgl. Logik § 14.

Die Methode der Metaphysik ist wie die der Philosophie überhaupt streng syllogistisch. Durch diese Methode allein unterscheidet sich die Metaphysik von den empirischen, oder wie Wolff sagt, „historischen“ Wissenschaften. (Etwa von Gott abgesehen hat sie keinen ihr allein angehörenden Gegenstand.) Während das Forschungsmittel dieser die Beobachtung ist, gewinnt die Metaphysik ihre Erkenntnisse durch den Verstand, durch Syllogismen.[1]) Die Metaphysik ist daher das System der rationalen apriorischen Erkenntnis der Dinge.

Die empirische Wissenschaft hat lediglich die Aufgabe, die rational gewonnenen Ergebnisse durch Beobachtung zu bestätigen.[2]) „Wie es komme, dass die Aussagen der Vernunft so herrlich mit denen der Erfahrung übereinstimmen, darüber giebt Wolff keinen Aufschluss; er ist in seinem unbefangenen, fraglosen Glauben an die Unfehlbarkeit der Vernunft der Typus des Dogmatikers.“ (Windelband, G. d. n. Ph. II. S. 252.) Die Methode der Philosophie ist aufs engste mit der der Mathematik verwandt. Ueberweg-Heinze (G. d. Ph. 9. Auflage III. S. 217) giebt als Wolffs Lehre an: „In der Philosophie soll dasselbe Verfahren angewandt werden wie in der Mathematik bei der Grössenlehre, nur ist es falsch, dass deshalb die Philosophie von der Mathematik in ihrer Methode abhängig sei, vielmehr brauchen sie beide die Logik.“ Sehr klar legt Adickes das Verhältnis dar: „Wolffs Erkenntnistheorie ist nach Methode und Ziel durchaus rationalistisch. Ihre Methode ist die mathematische. Doch soll dieselbe nicht eine speziell mathematische sein, sondern die allgemein wissenschaftliche, die freilich bis dahin angeblich nur von den Mathematikern angewandt war. Sie besteht darin, dass man durch genaue und umfassende Definitionen adäquate und deutliche Begriffe gewinnt und aus ihnen dann die ganze Wissenschaft ableitet. Jeder einzelne Satz muss auf derartige Definitionen oder Axiome als auf die letzten Prinzipien zurückgeführt und so demonstriert werden. Das Ziel Wolffs ist ein System apriorischen Wissens, welches sich über alle Gegenstände erstreckt.“ (Kantstudien I S. 26.)[3])

[1]) Vgl. Paulsen, Versuch e. Entwgsch. d. Kant. Erkth. S. 5.

[2]) Wolff erkennt überhaupt im Grunde die empirischen Wissenschaften nicht als Wissenschaft an: „Durch die Wissenschaft verstehe ich eine Fertigkeit des Verstandes Alles, was man behauptet, aus unwidersprechlichen Gründen unumstösslich darzuthun.“ (Logik § 2.)

[3]) Höchst merkwürdig ist Wolffs eigenes Urteil über die Nachahmung der mathematischen Methode in der Philosophie. Es wäre „derjenige ent-

Worauf beruht nun die Möglichkeit jener apriorisch-metaphysischen Erkenntnis? Diese Frage hat sich der Rationalismus niemals ernstlich vorgelegt, und deshalb konnte Kant später auch den Dogmatismus[1]) als „die Anmassung“ bezeichnen, „mit einer reinen Erkenntnis aus Begriffen (der philosophischen), nach Prinzipien, so wie sie die Vernunft längst im Gebrauche hat, ohne Erkundigung der Art und des Rechts, wodurch sie dazu gelangt ist, allein fortzukommen“. (K. r. V. S. 29.)

Es hängt das Unterlassen jeder Untersuchung über die Möglichkeit metaphysisch-apriorischer Erkenntnis zusammen mit der Unklarheit, in der sich der Rationalismus über die Ausgangspunkte seines Philosophierens befand.[2])

Seine eigentlichste Meinung ist die, dass die philosophisch-metaphysische Erkenntnis nicht bloss durch die Vernunft bewirkt wird, sondern schliesslich auch aus ihr hervorgeht und in ihren Fundamentalbegriffen und -sätzen von der Erfahrung im wesentlichen unabhängig ist. (Vgl. Paulsen, Entwgsch. S. 8.) Denn nur unter dieser Voraussetzung kann der Rationalismus ja davon sprechen, dass die durch Vernunftschlüsse gewonnenen Resultate den durch blosse Beobachtung gefundenen an Sicherheit unendlich

---

weder höchst unverschämt oder überaus einfältig, welcher vorgeben wollte, man könnte ausser der Mathematik ebenso gründlich erwiesene oder demonstrierte Wahrheiten und so richtige Erfindungen antreffen als in derselben. Denn ausser der Mathematik schreibet man entweder nach einer ganz andern Methode, als in derselben gewöhnlich ist, oder man befleissigt sich, die mathematische Methode anzubringen. In dem ersten Falle sehen Verständige eine sehr grosse Verwirrung . . . in dem andern Falle ist es zur Zeit wohl noch keinem gelungen, der mathematische Demonstrationen in andern Disziplinen als der Mathematik vorbringen wollte.“ (Logik, Vorrede.)

[1]) Alle weiteren Stellen dieser Art bei Vaihinger, Kant-Kommentar I, S. 28—30. – Vgl. auch Reflexion 205: „Dogmatische Metaphysik ist, die ohne kritische Untersuchung der Hauptfrage: wie ist synthetische Erkenntnis apriori möglich? vorgeht.“

[2]) Windelband (G. d. n. Ph. I. S. 509) sagt sogar: „Er sucht ein oberstes Prinzip, von dem alle andern mit absoluter Notwendigkeit abgeleitet werden sollen. Aber in der Aufstellung dieses Prinzips zeigt sich am klarsten jene rein logische Wendung, welche die kartesianische Methode in Deutschland gefunden hatte. Es fällt Wolff nicht ein, nach einem höchsten Gedankeninhalt zu suchen . . ., sondern er ist von dem logischen Schematismus so tief durchdrungen, dass er meint, von dem höchsten Gesetze der Logik, von dem Satze des Widerspruchs aus müssten sich alle philosophischen Wahrheiten durch richtige Schlüsse finden lassen.“

überlegen seien. Stammen die Grundbegriffe und Grundprinzipien auch aus der Erfahrung, so ist jene Behauptung offenbar gänzlich unhaltbar. Es ist daher auch dem ganzen Rationalismus das Bewusstsein immanent, dass seine Grundlagen wesentlich aus dem Verstande stammen, wenn auch immerhin die Erfahrung irgendwelche nicht näher zu bezeichnende Rolle dabei spiele. In letzterer Hinsicht sagt Wolff sogar gelegentlich, dass der philosophischen Erkenntnis der Objekte solche „aus gemeiner Erkenntnis" vorangehen müsse,[1]) und alle seine Schriften beginnen mit Definitionen, deren Herkunft aus der Erfahrung für uns zweifellos ist. Aber trotz alledem macht das ganze System den Eindruck, als ob das Wesentliche immer noch nur aus dem reinen Verstande komme.[2]) Die Undeutlichkeit, vor der wir hier stehen, ist nicht zu beseitigen.[3])

---

[1]) Logik, Vorbericht § 11. — Vgl. auch Logica, Disc. prael. § 12: In ipsis disciplinis abstractis, qualis est philosophia prima, notiones fundamentales derivandae sunt ab experientia, quae cognitionem historicam fundat et philosophia quoque moralis atque civilis inde principia petit neque ipsa mathesis historicam quandam notitiam supprimit unde objecti sui notitiam atque axiomata nonnulla derivat.

[2]) Über das Durcheinander empiristischer und rationalistischer Elemente in der deutschen Schulphilosophie vgl. Paulsen, Entwgsch. und Windelband, G. d. Ph. 2. Aufl. S. 377.

[3]) Welches sind nun die letzten Grundbegriffe? Darüber finden wir bei Wolff keinen klaren Aufschluss. Immer wieder setzt er von neuem an und definiert, wenn er, um weiter zu kommen, einen neuen Begriff braucht. Immerhin findet sich eine Andeutung, als wenn schliesslich alles aus dem Urwesen sich müsse deduzieren lassen, wie das auch Leibniz' Meinung war (Paulsen, Entwgsch. S. 14):

„Unter den Dingen, die möglich sind, muss eines notwendig selbstständig sein, denn sonst wäre etwas möglich, davon man keinen Grund anzeigen könnte, warum es ist, welches dem zuwider liefe, so bereits oben bestätiget worden. Das selbständige Wesen nennen wir Gott: die andern Dinge, welche ihren Grund, warum sie sind, in dem selbständigen Wesen haben, heissen Kreaturen. Da nun die Weltweisheit den Grund anzeiget, warum etwas sein kann, so muss billig die Lehre von Gott oder dem selbständigen Wesen zuerst vorgenommen werden, ehe man sich auf eine genaue Erkenntnis der Kreaturen leget, die man bis auf die ersten Gründe hinausführet, oder vielmehr aus ihnen herleitet (ob wir zwar nicht leugnen, dass Einer eine gemeine Erkenntnis derselben zuvor haben muss, die er aber nicht nötig hat aus der Weltweisheit zu holen, indem wir durch die tägliche Erfahrung von Jugend auf dazu gelangen)." (Logik, § 11.)

Aber thatsächlich wird Gott nicht zum Ausgangspunkte des Philosophierens genommen, sondern statt dessen beginnt man mit Be-

II. Kapitel.

Knutzen.[1])

Wir kommen zu Martin Knutzen, dem Lehrer Kants. Sein Verhältnis zur Metaphysik ist das Wolffs, nur ist seine Einsicht in die Ausgangspunkte der philosophischen Syllogismenketten eine klarere. Wir geben für beides die Belege.

Seine sich völlig an Wolff anlehnende Definition der Philosophie lautet: Philosophia est scientia, quae circa rerum causas vel potius rationes versatur sive est scientia possibilium quorumcumque, qua talium, vel quatenus esse possunt. Philosophum vero eum dicimus, qui ejus modi scientia est instructus (§ 9). Daneben findet sich noch die andere, etwas eingehendere Definition: Philosophia specialius sive objective spectata, definiri potest per systema s. complexum scientiarum, quae circa rerum cum cognoscendarum, tum agendarum qualitates earundemque causas s. rationes versantur et omnium reliquarum scientiarum fundamenta in se continent (14).

Hiernach unterscheidet Knutzen, auch im Ausdruck etwas von Wolff abweichend, Mathematik und Philosophie als Wissenschaft der Quantitäten und Qualitäten der Dinge. A mathesi distinguitur philosophia quae de rerum qualitatibus agit: cum mathesis in quantitatibus determinandis sit occupata (§ 15). Möglich, dass Knutzen hier unter dem Einfluss Baumgartens stand, der wohl zuerst und am nachdrücklichsten die Philosophie als Wissenschaft der Qualitäten bezeichnete. Seine Metaphysik war bereits 1739 erschienen, Knutzens Logik kam erst 1749 heraus.

Die Methode in Mathematik und Philosophie ist bei Knutzen dieselbe wie bei Wolff, wie auch ihm nur die mathematisch ver-

---

griffen und Sätzen, die ganz klar zu sein scheinen und die man deshalb unbesehen hinnahm. — —

Bei Berücksichtigung der Nouveaux essais von Leibniz würde sich übrigens das Urteil über den Rationalismus in einigen Punkten zu seinen Gunsten ändern.

[1]) Quelle: Elementa philosophiae rationalis seu Logicae. Regiomonti 1747. — Die §§ der Zitate beziehen sich alle auf die Prolegomena de natura et constitutione philosophiae in genere. Wir geben hier wegen der Seltenheit der Knutzenschen Schriften und der aphoristischen Kürze, mit der die Darstellungen der Geschichte der Philosophie ihn zu behandeln pflegen, die Belege etwas reichlicher. — Vgl. B. Erdmann, Martin Knutzen und O. Nolen, Martin Knutzen in: Les maîtres de Kant. Revue philosophique 1879. Bd. VII.

fahrenden Disziplinen eigentliche Wissenschaften sind: Scientia est habitus veritates derivatas ex principiis indubitatis deducendi per legitimam consequentiam s. ostendendi nexum, qui inter haec et illas intercedit,[1]) vel brevius, est habitus demonstrandi (§ 6). — Philosophia est scientia, adeoque omnes veritates derivativae in eadem legitime demonstrandae, i. e. ex certis principiis deducendae erunt (§ 48). — Philosophica itaque methodus re ipsa haud differt a mathematica (§ 51).

Das Bewusstsein von der Notwendigkeit, philosophische Axiome so gut wie mathematische zu Ausgangspunkten zu nehmen, ist bei Knutzen weit deutlicher als bei Wolff. Er unterscheidet von vorn herein beweisbare und unbeweisbare Wahrheiten. § 1 heisst es sogleich: Si ad ea, quae menti nostrae observantur, attendimus, non eandem esse cognitarum veritatum evidentiam, deprehendimus. Sunt enim, quae propria quasi luce fulgent, et nulla demonstratione indigent; aliae vero a primorum cognitione dependent et suam mutuantur evidentiam sive ex prioribus sunt deducendae, s. probandae, si de iisdem certus esse volueris. § 2 und 3 fahren dann erläuternd und höchst klärend fort: veritates, quae propriam evidentiam habent, s. demonstratione non indigent, primitivas dico: et specialius, principia indubitata, quatenus aliae veritates ab iisdem dependent, s. ex illis deduci possunt. Eas vero, quae a primitivarum cognitione dependent, derivatas s. conclusiones appellamus (§ 2). Veritates primitivae vel intellectus vel sensuum ope cognoscuntur: hinc in intellectuales et sensuales dividi possunt. Ad priores refero definitiones et axiomata: hae vero alio nomine experientiae indubitatae vocantur. De singularum indole in Logica accuratius agimus (§ 3).[2]) — Hieran ist sehr bemerkenswert, wie genau Knutzen den teilweise rein empirischen Ursprung der philosophischen Erkenntnis durchschaute. Dieser antirationalistische Zug erfährt auch durch § 20 noch eine helle Beleuchtung: cum eorum, quae sunt et fiunt, ratio sufficiens investigari nequeat, nisi antea eorum, quae sunt vel fiunt cognitione animus sit imbutus; sequitur, cognitionem historicam philosophiae esse funda-

---

[1]) Die Definition Baumgartens scheint sich dann sehr schnell verbreitet zu haben.

[2]) Vgl. auch § 325: principia demonstrandi sunt experientiae legitime institutae. ex iisdem rite deductae definitiones s. notiones determinatae, vel etiam tantummodo possibiles: axiomata denique et postulata.

mentum. Gleichwohl kam es nicht zu einer Durchbrechung des rationalistischen Schemas.

Auch in der Unterscheidung der philosophischen von den übrigen Erkenntnissen schliesst sich Knutzen Wolff an.

Die leichte Variation inbezug auf die Mathematik berührten wir schon. § 19 stellt alles zusammen: Cognitio rationis sufficientis eorum, quae sunt vel esse possunt scientifica vel philosophica appellatur: historica vero est cognitio eorum, quae sunt vel fiunt: estque vel vulgaris vel arcana. Mathematica denique est cognitio quantitatis rerum.

Die Philosophie besitzt also kein besonderes Objekt. Was sie kennzeichnet, ist ihre Methode, wenn wir die Erforschung der causae so nennen dürfen (vgl. § 11); deshalb ist auch prinzipiell von allen Dingen philosophische Erkenntnis möglich: cum omnium rerum sufficiens ratio detur, adeoque etiam per se, modo intellectus cujusdam limites id non prohibeant, cognosci possit, scientifica s. philosophica quarumcumque possibilium cognitio, si res ipsas respiciamus possibilis erit, licet nemo mortalium omnium omnino rerum rationes unquam investigaturus sit. Hinc quoque philosophica cognitio ut et philosophia in subjectivo sensu theologiae, juris prudentiae et medicinae erit possibilis (§ 22).

Was die Einteilung der Philosophie anlangt, so geschieht sie wie bei Wolff nach ihren Objekten: Partes philosophiae per objectorum species determinantur. Quot igitur primariae rerum classes erunt, tot quoque erunt philosophiae partes primariae, ex quibus iterum velut ex radice aliae prodeunt et plures philosophiae partes, si priorum objecta iterum secundum diversas partes, aut relationes considerantur.

Über die Objektarten und die darauf basierende Einteilung giebt der nächste Paragraph Auskunft: Praecipua humanae cognitionis objecta sunt deus sive auctor totius universi et res ab eodem conditae, quae iterum sunt vel spiritus, ex quorum numero nobis potissimum anima sive id quod in nobis cogitat, nobis est notissima: et corpora s. entia composita quae in mundo existunt. Scientia de deo, ejusque attributis et operationibus s. eorum quae per deum sunt possibilia dicitur theologia naturalis. Scientia de mente et anima s. eorum quae per animam sunt possibilia, psychologia appellatur et in empiricam et rationalem dividitur. Denique corporum naturalium s. eorum, quae per corpora possibilia sunt physica s. philosophia naturalis vocatur. Generalis vero tum

systematis rerum creatarum s. mundi in genere tum mundi corporei in specie scientia cosmologia generalis dici solet (§ 25).

Allen dreien geht auch hier wieder die Ontologie voraus: Cum deus, mens et mundus, quaedam communia habeant, hinc enata est generalissima scientia, quae de ente in genere s. maxime universalibus rerum omnium affectionibus agit et ontologia dicitur (§ 27).

Alle vier, Ontologie, Kosmologie, Psychologie und Theologie, führen auch bei Knutzen den gemeinsamen Namen Metaphysik: Quatenus vero dei, mentis et mundi generalis cognitio, una cum ontologia, s. rerum omnium generalissima scientia, fundamenta omnis reliquae humanae cognitionis in se continent, ut deinceps ostendemus, quattuor hae disciplinae ontologia, cosmologia generalis, psychologia et theologia naturalis uno nomine metaphysica appellantur s. philosophia fundamentalis (§ 27). — Ihre Definition ist deshalb diese: Haec itaque definiri potest per scientiam, quae principia philosophiae et omnium reliquarum disciplinarum maxime universalia in se continet, seu per scientiam de deo, anima humana, mundo in genere et generalissimis rerum omnium affectionibus (§ 27).

Bemerkenswert ist die Stellung, die Knutzen der Moralphilosophie in seinem System anweist. Wie später Kant, bezeichnet auch er die Ethik als einen Teil der Metaphysik. Hören wir zunächst seine Definition der praktischen Philosophie: Scientia practica, quae generalissimae dirigendarum actionum liberarum hominis regulas tradit s. fundamenta vel principia totius reliquae philosophiae practicae in se continent, dicitur philosophia practica universalis (§ 33). — Die Verbindung, die zur Metaphysik überführt, ist diese: Quod igitur metaphysica est respectu reliquae philosophiae et universae cognitionis humanae, id philosophia practica erit respectu totius philosophiae practicae sive erit quaedam quasi metaphysica moralis (§ 34).

III. Kapitel.

Die dogmatische Periode Kants.

Die ersten religiösen Eindrücke, die später auch für seine Metaphysik bestimmend wurden, empfing Kant im Hause der Eltern. „Seine Erziehung im elterlichen Hause und in der Schule

war ganz pietistisch“ (Jachmann S. 6).[1]) Besonders war es die Mutter, die auf den Knaben in religiöser Beziehung einwirkte. „Bei einem richtigen Verstande war sie empfindungsvoll, zum Aufschwunge zu warmen Gefühlen im Christentum geneigt, durch den damals bei uns viel geltenden Pietismus für förmliche Betstunden, die sie streng beobachtete, und wozu sie auch ihre Kinder anhielt, gestimmt, eine unablässige Zuhörerin und herzliche Anhängerin des verstorbenen Dr. Franz Albert Schulz, welcher gerade damals der Kaltblütigkeit der Orthodoxen, durch Anempfehlung festgesetzter Betstunden, der Aufsuchung des Bekehrungstermins, des Kampfes bis zum Durchbruch u. s. f., entgegenging ...“ (Borowski S. 151 f.). Auch auf der Schule, im Kollegium Fridericianum, das unter Leitung des eben erwähnten Pietisten Dr. Schulz stand, befand sich Kant weiter in pietistischer Umgebung.

Auf der Universität schloss sich der junge Kant von vornherein sehr eng an Knutzen an, der den Pietismus mit der Wolffschen Philosophie zu vereinigen suchte. Die grosse Verehrung, die Kant bis in sein spätes Alter für ihn besessen hat, lässt vermuten, dass ihm auch die ausgeprägt religiöse Lebensstimmung desselben nicht antipathisch gewesen ist.

Von ihm wurde Kant in ganz vorzüglicher Weise in die philosophische Metaphysik der Zeit eingeführt. Knutzen war selbst, wie wir sahen, in allen fundamentalen Beziehungen mit Wolff einverstanden. Aber trotzdem machen seine Schriften einen ganz anderen Eindruck als die der meisten Wolffianer. Sie sind alle durch einen hohen Grad von Klarheit und Gewandtheit des Denkens ausgezeichnet.[2]) Gerade dieses Moment wird gewiss auf den jungen Kant anziehend und erziehend gewirkt haben, zumal er sich auch in der Hochschätzung des Empirischen mit seinem Lehrer geistesverwandt fühlte.

Er schloss sich ihm denn auch zunächst völlig an und zwar gerade auch in jenen Punkten, in denen Knutzen eigene Wege

[1]) Über Kant und den Pietismus vgl.: E. Feuerlein, Kant u. d. Pietismus, Philos. Monatsh. 1883 und G. Hollmann, Prolegomena zur Religionsphilosophie Kants, Altpreuss. Monatsschr., Bd. 36, 1896. — Vgl. Diltheys Ausspruch: „In Kants rigoristischer Ethik, in seiner Lehre vom radikalen Bösen, in seiner unwandelbaren Zuversicht auf eine höhere Weltordnung erkennt man das Gepräge einer streng christlichen Erziehung“. (Leben Schleiermachers I. S. VII.)

[2]) Vgl. in dieser Hinsicht ausser den philos. Schriften auch die über die Kometen.

ging. — Die erste Periode des Kantischen Denkens ist, abgesehen von der erkenntnistheoretischen Schrift, der „Nova Dilucidatio", in ihrer litterarischen Produktion zwar wesentlich der Naturwissenschaft zugewandt. Sammelt man indessen die — wie es ganz der Zeit entspricht — zahlreichen metaphysischen Nebenbemerkungen, so lässt sich das metaphysische Weltbild Kants zu dieser Zeit in ziemlich ausführlicher Weise rekonstruieren und die Übereinstimmung desselben mit dem Knutzens wird evident. Diese Rekonstruktion hier vorzulegen, würde jedoch den Bereich unserer gegenwärtigen Aufgabe überschreiten. Wir haben nur die prinzipiellen Punkte zu betrachten.

Schon die Schrift „Gedanken von der Schätzung . . ." lässt keinen Zweifel an jener Übereinstimmung. Vor der physikalischen Erörterung des Kräftemasses werden „einige metaphysische Begriffe von der Kraft der Körper überhaupt" vorangeschickt und es wird ausdrücklich betont, dass „die allerersten Quellen von der Wirkung der Natur durchaus ein Vorwurf der Metaphysik sein müssten" (S. 73). Ganz wie es auch Wolffs Meinung war. Logica § 45 heisst es: ex dictis patet: metaphysicam Physicae praemittendam esse, si ea demonstrativa ratione pertractari debet. Si enim Physica demonstrativa ratione pertractanda, principia petenda sunt ex Metaphysica. — Das empirische Verfahren, heisst es ferner in der Physischen Monadologie (Vorwort), lehrt nur die Gesetze der Natur kennen, den Ursprung und die Ursache dieser Gesetze aber nicht. Durch Erfahrung gelange man nie zur Erkenntnis der ersten Ursachen und so auch nicht zur Erkenntnis der Körper. Hier gebe allein die Metaphysik die Aufklärung. Das heisst: Metaphysik ist Erkenntnis aus reiner Vernunft im Gegensatz zum Erfahrungswissen. Das aber war die Schulmeinung.

Was nun die Möglichkeit der Metaphysik und die Lösungsweise derselben betrifft, so finden sich darüber in den gedruckten Schriften keine ausführlichen Betrachtungen, woraus wir mit Rücksicht auf alles Übrige ohne Bedenken schliessen können, dass der Autor sich in diesem Punkte in voller Übereinstimmung mit der Wolffschen Schule befand, wie dies auch die Darlegung der Erkenntnistheorie durch Paulsen und Adickes zeigt.[1]) — Dagegen werfen die Reflexionen einige bestätigende Streiflichter auf die

[1]) Paulsen, Entwgsch. S. 29—36 und Adickes, Kantstudien I S. 52—68.

Methode der Metaphysik, falls No. 258—262 in so frühe Zeit gehören. Sie lauten: „Etwas a priori erkennen: d. i. schliessen“ (258). — „Unsere Erkenntnis besteht vor dem Verstande in einem Zusammenhang von Gründen und Folgen, den abgeleiteten und ursprünglichen“ (259). — „Der Satz, »Alles lässt sich durch die Vernunft erkennen; jede Assertion muss a priori geschehen können«: weil a posteriori nur Erscheinungen stattfinden, die Sachen aber sind von ihren Erscheinungen unabhängig. Alle Erkenntnis a priori aber geht vom Allgemeinen zum Besonderen, vom Notwendigen in sich selbst zum Zufälligen“ (260). — „»Die Materie ist leblos«: ist ein rationales und kein empirisches Urteil, weil man auch viel Leben an der Materie wahrnimmt, allein dieses von den materialen Eigenschaften unterscheidet: dagegen »die Materie hat Anziehungskräfte«, ist empirisch“ (261). — „Sätze können a priori erkannt werden, aber ihre Grundsätze a posteriori“ (262). —

Eine nur flüchtige Betrachtung der Schriften der ersten Periode könnte der rückhaltlosen Einreihung des jungen Kant in die Schulphilosophie eine bemerkenswerte Stelle aus den „Gedanken von der Schätzung . . .“ entgegenhalten und daraus auf einen tieferen Gegensatz Kants zur zeitgenössischen Metaphysik schliessen: „Unsere Metaphysik ist, wie viele andere Wissenschaften, in der That nur an der Schwelle einer recht gründlichen Erkenntnis; Gott weiss, wenn man sie selbige wird überschreiten sehen. Es ist nicht schwer, ihre Schwäche in manchem zu sehen, was sie unternimmt. Man findet sehr oft das Vorurteil als die grösste Stärke ihrer Beweise. Nichts ist mehr hieran schuld, als die herrschende Neigung Derer, die die menschliche Erkenntnis zu erweitern suchen. Sie wollten gern eine grosse Weltweisheit haben, allein es wäre zu wünschen, dass es auch eine gründliche sein möchte“ (S. 33). — Diese Worte sind allerdings sehr scharf und doch wäre es verkehrt, aus ihnen auf eine irgendwie stärkere Abweichung der Ansichten Kants von der allgemeinen Denkrichtung der Zeit zu schliessen.

Wie sehr er sich mit Wolff und Leibniz in Übereinstimmung fühlte, wird auch deutlich, wenn man hört, dass er „von der bekannten und hochgepriesenen Scharfsinnigkeit“ Wolffs (S. 175) spricht, „die aus alle demjenigen hervorleuchtet, was sein Eigentum ist“, und zum Schlusse der Schrift sich inbezug auf Leibniz als „Schuldner dieses grossen Mannes“ hinstellt, „dieses unsterb-

lichen Erfinders, ohne dessen Entdeckung „des vortrefflichen Gesetzes der Kontinuität“ er seine Schrift nicht hätte abfassen können (S. 233).

Es bleibt aber noch die Frage zu beantworten: Welcher Art war die unzweifelhaft bestehende Gegnerschaft Kants zu einzelnen zeitgenössischen Metaphysikern?

Abgesehen von der Abneigung gegen ungründliche und sofort widerlegbare metaphysische Vielwisserei bezog sie sich wohl auf deren Abneigung gegen mechanische Weltbetrachtung nicht bloss im Einzelnen, sondern auch im Grossen. Die ganze Kosmogonie, die Kant in der „Naturgeschichte und Theorie des Himmels“ giebt, ist ein solch' kühner Wurf, der zu einer gewissen Art von Metaphysik sehr im Gegensatz stand.[1])

Und auch der eine der beiden grossen Gedanken, die die Erstlingsschrift enthält,[2]) gilt ja der Elimination des ersten Bewegers.

Im engen Zusammenhang mit alledem steht, dass Kant sich überhaupt von der empirischen naturwissenschaftlichen Forschung, auf die ihn Knutzen hinwies, in sehr hohem Grade angezogen fühlte. Durch dieses Werturteil trat er bereits in frühester Zeit in einen gewissen gefühlsmässigen Gegensatz zur Schulphilosophie.

II. Teil.

Kants erste Loslösung von der Schulmetaphysik.

I. Kapitel.

Der Standpunkt vom Anfang der 60er Jahre.

In den sechziger Jahren vollzieht sich der erste Auflösungsprozess der Metaphysik in Kants Gedanken. Obwohl er nicht völlig bis zu Ende gelangt ist, ist er doch der Tendenz nach radikaler als der der kritischen Periode, denn es kommt um die Mitte jenes Jahrzehntes zur gänzlichen Preisgabe aller apriorischen Erkenntnis und es wird festgestellt, dass nur die Erfahrung Er-

---

[1]) Vgl. auch die Ablehnung nichtmechanischer Erklärungsweise von Naturkatastrophen in den Erdbebenaufsätzen.

[2]) Der andere ist der Gedanke einer Metageometrie.

kenntnis zu geben im Stande ist. Die sich daraus unmittelbar ergebende Aufgabe, diese reine Erfahrung sichtbar zu machen, sie von dem sie umkettenden metaphysischen Schlingwerk zu befreien, ist freilich von Kant nicht durchgeführt worden. Er behielt vielmehr viele Sätze als vermeintlich empirische bei, deren metaphysisch-dogmatischer Charakter für uns keinem Zweifel unterliegt. Der prinzipielle Standpunkt aber, zu dem er in jenen Jahren gelangte, ist der fortgeschrittenste und der am meisten von Dogmatismus freie, den er je besessen hat, und der überhaupt möglich ist.

Die Schriften dieser Epoche zerfallen in zwei Gruppen, die der Jahre 1762/63 und 1766/68.

Die ersten überwinden den Rationalismus noch nicht im Prinzip, sondern befinden sich erst auf dem Wege dazu. Erst die Träume eines Geistersehers von 1766 vollziehen den Bruch mit der Metaphysik.

Inbezug auf die Frage nach der Reihenfolge der Schriften von 1762 schliesse ich mich der Datierung Erdmanns an, die auch Paulsen in der Tabelle am Schlusse seines Kant acceptiert hat. Da mir die Frage aber von keinem grossen Belang zu sein scheint, behandle ich die Schriften nicht ihrer historischen Folge nach, sondern fasse ihren Inhalt zusammen, wie es dem uns beschäftigenden Gegenstande am angemessensten ist.

Die Philosophie ist jetzt für Kant die Wissenschaft der Qualitäten im Gegensatz zur Mathematik, der Wissenschaft der Quantitäten[1]) (S. 70). Darin befindet er sich also noch in voller Übereinstimmung mit Baumgarten (resp. auch Knutzen), dem die Philosophie die scientia qualitatum in rebus sine fide cognoscendarum (Ueberweg-Heinze III. S. 225) war. Die Philosophie zerfällt Kant wiederum, wie es scheint, in theoretische und praktische Wissenschaften (S. 94).

Was ist nun Metaphysik? S. 74 wird sie so definiert: „Die Metaphysik ist nichts anderes, als eine Philosophie über die ersten Gründe unseres Erkenntnisses.“ S. 85 heisst es nicht sehr deutlich: „Die Metaphysik ist nur eine auf allgemeinere Vernunfteinsichten angewandte Philosophie.“ Darin weicht Kant noch nicht von den

---

[1]) Alle Zitate dieses Abschnittes ohne nähere Angabe beziehen sich auf die Untersuchung über die Deutlichkeit der Grundsätze der natürlichen Theologie und der Moral (Kirchmanns Ausgabe).

Zeitgenossen ab. § 1 der Metaphysik Baumgartens lautet: Metaphysica est primae cognitionis humanae principia continens.[1])

Die obigen Definitionen zeigen deutlich, dass Kant zu Anfang der 60er Jahre noch durchaus nicht zur Verwerfung der Metaphysik gelangt und noch durchaus nicht, wie wohl behauptet worden ist, „Empirist" war.

In der Reflexion No. 77, die Erdmann in die Zeit des von ihm so genannten kritischen Empirismus (1760–69) setzt, heisst es sogar noch ganz nach Wolff: Physik sei die Erfahrungswissenschaft von den wirklichen Dingen, Metaphysik dagegen die Wissenschaft „aller möglichen Dinge aus der Vernunft", wobei eine Anmerkung hinzufügt: „Wir erkennen durch Vernunft die Dinge und ihr Verhältnis, oder das Verhältnis der Begriffe: Moral." Wenn diese Reflexion überhaupt bereits in die 60er Jahre gehört, so fällt sie natürlich in den Anfang derselben (Erdmann unterscheidet ja leider nicht zwischen den Schriften der 60er Jahre).

Über die Stellung der Metaphysik im System der Philosophie erfahren wir nichts Genaues. S. 70 heisst es von der Philosophie: „in allen ihren Disziplinen, vornehmlich der Metaphysik". Daraus geht wohl hervor, dass sie sich nicht vollkommen mit der theoretischen Philosophie deckt. Vielleicht rechnete Kant zur theoretischen Philosophie auch noch die Physik (sodass dann ein ähnliches Schema entstände, wie das, was Ludovici im „Ausführlichen Entwurf einer vollständigen Historie der Wolffischen Philosophie" für Wolff angiebt).

Aber trotz dieses prinzipiellen Festhaltens an der rationalistischen Metaphysik finden wir bereits die Vorbedingungen zur

---

[1]) Auch Meier (Metaphysik I, § 3) definierte so: „Die Metaphysik ist die Wissenschaft, welche die ersten Gründe oder die ersten Grundwahrheiten der ganzen menschlichen Erkenntnis enthält." Und er fügt erklärend hinzu: „Durch diese Grundwahrheiten verstehen wir nicht nur eine solche Wahrheit, welche der Grund aller Erkenntnis der Menschen ist, und welche von uns Menschen garnicht richtig bewiesen werden kann, ob sie gleich sonst gewiss ist: sondern auch diejenigen Wahrheiten, welche von uns bewiesen werden können, und welche bei einem grossen Teile der menschlichen Erkenntnis zu Grunde liegen. Die Metaphysik ist demnach als eine Quelle zu betrachten, aus welcher alle Wissenschaften, alle Künste und selbst die richtige Erkenntnis des gemeinen Lebens, als so viele Ströme hervorfliessen. Sie ist die Wurzel aller Arten der Erkenntnis, der Anfang aller Erkenntnis, und sie wird also mit Recht die Hauptwissenschaft genannt."

Preisgabe derselben in weitem Masse erfüllt. Die wesentlichste dieser Bedingungen war die Durchbrechung der syllogistisch-mathematischen Methode. Die „Untersuchung über die Deutlichkeit . . .“ legt den Grund dazu. Kant erkennt jetzt, dass zwischen Mathematik und Philosophie wesentliche Unterschiede bestehen.

Erstens. Der Rationalismus hatte sich trotz des grossen Gewichtes, das er auf die Definitionen legte, um die Art, wie dieselben in Mathematik und Philosophie gewonnen werden, garnicht gekümmert, und hier lag einer seiner schwächsten Punkte. Kant fragt nun: Wie werden sie gewonnen, und ist die Definitionsweise, wie sie in der Mathematik und Philosophie geübt wird, wirklich in beiden Fällen dieselbe? — und er findet:

Die Mathematik schafft sich ihre Begriffe durch ihre Definition. „In der Mathematik habe ich eher gar keinen Begriff von meinem Gegenstande, bis die Definition ihn giebt“ (S. 75). „Ein Kegel mag sonst bedeuten was er wolle; in der Mathematik entsteht er aus der willkürlichen Vorstellung eines rechtwinkligen Triangels, der sich um eine Seite dreht“ (S. 66). Die Mathematik gewinnt ihre Definitionen also „durch die willkürliche Verbindung der Begriffe“, d. h. synthetisch.

Anders in der Philosophie: ihr werden die Begriffe unklar gegeben, und ihre Aufgabe ist, sie zu analysieren und zu klären. „Es ist hier der Begriff von einem Dinge schon gegeben, aber verworren oder nicht genugsam bestimmt. Ich muss ihn zergliedern, die abgesonderten Merkmale zusammen mit dem gegebenen Begriffe in allerlei Fällen vergleichen, und diesen abstrakten Gedanken ausführlich und bestimmt machen“ (S. 66 f.).

„Es ist das Geschäft der Weltweisheit, Begriffe, die als verworren gegeben sind, zu zergliedern, ausführlich und bestimmt zu machen; der Mathematik aber, gegebene Begriffe von Grössen, die klar und sicher sind, zu verknüpfen und zu vergleichen, um zu sehen, was hieraus gefolgert werden könne“ (S. 68). „In der Mathematik habe ich eher gar keinen Begriff von meinem Gegenstande, bis die Definition ihn giebt; in der Metaphysik habe ich einen Begriff, der mir schon gegeben worden, obzwar verworren“ (S. 75).

Unter dem Gegebensein der Begriffe in der Philosophie leidet auch die Sicherheit ihrer Definitionen: „Der Begriff des zu Erklärenden ist gegeben. Bemerkt man nun ein oder das andere

Merkmal nicht, was gleichwohl zu seiner hinreichenden Unterscheidung gehört, und urteilt, dass zu dem ausführlichen Begriffe kein solches Merkmal fehle, so wird die Definition falsch und trüglich. Wir könnten dergleichen Fehler durch unzählige Beispiele vor Augen legen" (S. 83 f.).

Die Philosophie gelangt zu ihren Definitionen also auf analytischem Wege.[1]) Die synthetische Definitionsweise giebt in der Philosophie dagegen nur erfundene Begriffe ohne Erkenntniswert, ohne Beziehung auf wirkliche Gegenstände. Sie sind lediglich „Bestimmungen einer Wortbedeutung". Mit besonderer Schärfe wendet sich Kant auch gegen das ebenfalls der Mathematik nachgebildete herrschende Verfahren, auch in der Philosophie die abstraktesten Begriffe an den Anfang zu stellen. „Die aller abgezogensten Begriffe, darauf der Verstand natürlicherweise zuletzt hinausgeht, machen bei den Philosophen den Anfang, weil ihnen einmal der Plan des Mathematikers im Kopf ist, den sie durchaus nachahmen wollen.... In der Geometrie und anderen Erkenntnissen der Grössenlehre fängt man von dem Leichteren an und steigt langsam zu schwereren Ausübungen. In der Metaphysik wird der Anfang vom Schwersten gemacht, von der Möglichkeit und dem Dasein, von der Notwendigkeit und Zufälligkeit u. s. w., lauter Begriffe, zu denen eine grosse Abstraktion und Aufmerksamkeit gehört" (S. 81).

Den zweiten Unterschied zwischen mathematischer und philosophischer Methode findet Kant darin, dass die Mathematik „in ihren Auflösungen, Beweisen und Folgerungen das Allgemeine unter den Zeichen in concreto" betrachtet, — er meint die unbenannten Zahlen und Buchstaben der Arithmetik und die Figuren der Geometrie, — während die Philosophie dieses Vorteils entbehrt und „das Allgemeine durch die Zeichen in abstracto" behandle (S. 68).[2])

Einen weiteren dritten Unterschied zwischen Mathematik und Philosophie konstatiert er insofern, als die Mathematik nur

---

[1]) Vgl. auch die von Erdmann in die 60er Jahre gesetzten Reflexionen No. 90 und 91. „Die ersten Gründe von hinten her der Erkenntnis sind Erfahrungen. Die Wissenschaft zu den obersten Gründen a priori zu gelangen, ist Metaphysik. Diese Wissenschaft ist auflösend" (No. 90). „Die Metaphysik handelt nicht von Objekten, sondern Erkenntnissen" (No. 91).

[2]) Vgl. auch S. 84.

wenig, die Philosophie dagegen unzählige „unauflösliche Begriffe und unerweisliche Sätze“ habe (S. 70)[1]. Die Einsicht selbst, dass die mathematische Methode in der Philosophie eine Reihe von philosophischen Axiomen zum Ausgangspunkt nehmen müsse, hatte Kant bereits in der Schrift über den Syllogismus zum Ausdruck gebracht. „Die menschliche Erkenntnis ist voll solcher unerweislicher Urteile“ heisst es dort S. 18.

Dieser Frage scheint man sich überhaupt um die Mitte des Jahrhunderts dringender zugewandt zu haben. So betont auch Meiers Metaphysik § 1, dass es letztgewisse Grundsätze geben müsse, da sonst die Kette der Gründe ins Unendliche laufen würde: „Wenn es keine solche Gründe unserer Erkenntnis gäbe, die wir ohne Untersuchung annehmen könnten, so würden wir Menschen zu gar keiner vollen Gewissheit gelangen können, weil dieselbe nicht anders möglich ist, als wenn wir einen Grund entdecken, der uns ohne eine weitere Untersuchung völlig gewiss ist.“ Auch Crusius' Gedanken, die Kant selbst erwähnt, bewegen sich in dieser Richtung. Er betonte ebenfalls die Wichtigkeit und Unentbehrlichkeit materialer Grundsätze. Alle diese Bestrebungen liefen dem logischen Fanatismus entgegen, der mit den formalen Wahrheiten allein als Grundlage auszukommen meinte und dessen Vorhandensein bei Wolff Windelband in der oben citierten Stelle feststellte.

Alle diese wichtigen Unterschiede, die Kant zwischen der Methode der Mathematik und der Philosophie aufdeckte, bestimmten ihn, gegen die Nachahmung der Geometrie in der Philosophie auf das Entschiedenste aufzutreten, — in welchen Grenzen, das wird sich noch herausstellen. Er erklärt auf Grund jener Unterschiede zwischen Mathematik und Philosophie, „dass nichts der Philosophie schädlicher gewesen sei, als die Mathematik, nämlich die Nachahmung derselben in der Methode zu denken, wo sie unmöglich kann gebraucht werden“ (S. 74).[2]

Er ist vielmehr überzeugt, dass man lange vor der endgültigen Fixation eines Begriffs Erkenntnisse gewinnen kann. „In der Philosophie, und namentlich in der Metaphysik, kann man oft sehr viel von einem Gegenstande deutlich und mit Gewissheit erkennen, auch sichere Folgerungen daraus ableiten, ehe man die Definition des-

---

[1]) Vgl. auch S. 78 unten.

[2]) Vgl. die Schrift über die negativen Grössen, Vorrede S. 21.

selben besitzt, auch selbst dann, wenn man es garnicht unternimmt, sie zu geben" (S. 75). Auch der Einzig mögliche Beweisgrund erklärt S. 20: „Lange vorher, ehe man eine Erklärung von einem Gegenstande wagt, und selbst dann, wenn man sich garnicht getraut, sie zu geben, kann man viel von derselben Sache mit grössester Gewissheit sagen." Die unmittelbaren Urteile von einem Gegenstande sollen gewissenhaft festgestellt und dann „wie die Axiome der Geometrie als die Grundlage zu allen Folgerungen" an die Spitze gestellt werden (S. 77).

Wir würden offenbar, zumal angesichts des § 3 der Untersuchung über die Deutlichkeit . ., eine auf solche Art gewonnene Erkenntnis empirisch nennen. Kant gebraucht diesen Ausdruck nicht. Er ist noch zu sehr in seinem ganzen Wesen Rationalist dazu; die Begriffe, sofern sie nicht ganz offenbar Phantasiebegriffe sind, sind ihm noch immer gleichsam etwas der menschlichen Willkür Entzogenes, von der Erfahrung relativ Unabhängiges, etwas an und für sich Festes, dass es nur durch Analyse festzustellen gilt; darum sagt er auch in der Schrift über den Syllogismus: die primären Urteile, die nicht durch Schlüsse gewonnen sind, würden unmittelbar als richtig „eingesehen", ganz wie es in Meiers Metaphysik hiess, gleich als wenn man sich dabei an die Sprachbegriffe und nicht die Erfahrung selbst hielte.

Auch die Art, wie Kant den Zusammenhang zwischen der Begriffsgewinnung und der Aufstellung philosophischer Axiome kennzeichnet, zeigt, wie von ihm die Ausgangspunkte der Philosophie noch ganz in rationalistischer Verzerrung gesehen werden.[1])

---

[1]) Lose Blätter, Blatt 5, heisst es: „Unmittelbar gewisser Satz kann nur sein, wenn ohne das Prädikat das Subjekt nicht kann gedacht werden, nicht, wenn es scheint, man könne es nicht verneinen." Diese Stelle ist nach Reicke dem Blatt 6, das eine Verarbeitung der Unters. ü. d. D. darstellt (Adickes, Kant-Studien, Jahrg. 1897, I. S. 240), später eingefügt. Sie zeigt, wie stark Kant noch Rationalist war. — Neben dem zitierten Satz steht aber — das darf der Objektivität wegen nicht verschwiegen werden — „Unmittelbar gewisser Satz: Viel Denkende können nicht einen Gedanken hervorbringen." Dies Beispiel ist offenbar wenig verträglich mit der daneben stehenden Erklärung der unmittelbar gewissen Sätze. Kant befand sich eben in einem Stadium, in dem er im Prinzip noch am Rationalismus festhielt, faktisch aber, und zwar noch weit evidenter als die Schulphilosophie, damit überall in Kollision geriet. — Es ist dies übrigens wohl das früheste Auftreten des Gedankens von der Notwendigkeit der Subjekteinheit für das Denken.

„Vor jeglicher Definition — heisst es in der Schrift vom Syllogismus S. 18 — kommen deren etliche (Grundsätze) vor, sobald man, um zu ihr zu gelangen, dasjenige, was man zunächst und unmittelbar an einem Dinge erkennt, sich als ein Merkmal desselben vorstellt.“ § 1 (S. 3) der eben genannten Schrift giebt auch ein Beispiel eines unmittelbar gewissen Urteils, das ebenfalls die Meinung vom „Empirismus“ Kants zu Anfang der 60er Jahre in etwas bedenklichem Licht erscheinen lässt: „So ist notwendig ein unmittelbares Merkmal Gottes.“ Von der schlummernden Monade heisst es wohl: „Leibniz dachte sich eine einfache Substanz, die nichts als dunkle Vorstellungen hätte, und nannte sie eine schlummernde Monade. Hier hatte er nicht diese Monas erklärt, sondern erdacht; denn der Begriff derselben war ihm nicht gegeben, sondern von ihm erschaffen worden“ (Unters. ü. d. D. S. 67). Dem Gottesbegriff gegenüber findet eine derartige Kritik nicht statt. Es ist also festzuhalten: Kant durchbricht noch keineswegs völlig die Schranken der Wortwissenschaft der Schulphilosophie. So gilt ihm auch noch die Theologie, wenigstens Einiges daraus (vgl. Unters. ü. d. D. IV. § 1), als Wissenschaft, — nur dass man leider ... das Dasein ihres Objekts nicht recht beweisen kann (Einzig möglicher Beweisgrund).

Adickes (Kant-Studien S. 82) weist endlich noch mit Recht auf eine Stelle in den Negativen Grössen hin, die beweist, dass der rationalistische Hintergrund von Kants Erkenntnistheorie 1763 noch ganz derselbe ist wie 1755 und Kant die Begriffe im Grunde für angeboren hält. Sie lautet: „Es steckt etwas Grosses, und wie mich dünkt, sehr Richtiges in dem Gedanken des Herrn von Leibniz: die Seele befasst das ganze Universum mit ihrer Vorstellungskraft, obgleich nur ein unendlich kleiner Teil dieser Vorstellungen klar ist. In der That müssen alle Arten von Begriffen nur auf der inneren Thätigkeit unseres Geistes als auf ihrem Grunde beruhen. Äussere Dinge können wohl die Bedingung enthalten, unter welcher sie sich auf eine oder andere Art hervorthun, aber nicht die Kraft, sie wirklich hervorzubringen. Die Denkungskraft der Seele muss Realgründe zu ihnen allen enthalten, soviel ihrer natürlicherweise in ihr entspringen sollen, und die Erscheinung der entstehenden und vergehenden Kenntnisse sind allem Ansehen nach nur der Einstimmung oder Entgegensetzung aller dieser Thätigkeit beizumessen“ (S. 56).

Doch darf man, um den Schriften vom Beginn der 60er Jahre ganz gerecht zu werden, nicht unterlassen, sofort hinzuzufügen, dass Kant sich dem empiristischen Standpunkt bereits in hohem Masse genähert hat, und dass es, wenn er allerdings auch die rationalistische Auffassungg noch keineswegs bewusst überwunden hat, doch nur noch gleichsam eines letzten Ruckes bedarf, damit ihm die Binde von den Augen fällt.[1])

Wenn so die Grundfundamente der rationalistischen Metaphysik einer kritischen Verwerfung augenscheinlich in absehbarer Zeit entgegengehen, ist auch im Gebäude selbst immanente Kritik an seiner Zerstörung thätig. In drei wesentlichen Punkten tritt Kant dadurch in schärfsten Gegensatz zur Schulphilosophie.

1. Er erkennt den Unterschied zwischen logischem und realem Widerspruch. Die Schrift über die negativen Grössen ist die Ausführung dieses Themas.

2. Das Rätsel der Kausalität ist ihm aufgegangen (ebenda).

3. Die Gottesbeweise sind seiner Kritik verfallen. Bereits in der noch der ersten Periode angehörenden Nova Dilucidatio von 1755 wird der ontologische Beweis mit Crusius als unhaltbar abgelehnt, jetzt wird auch von dem Wolffschen kosmologischen und der Physico-Theologie erkannt, dass sie einer ganz scharfen Kritik nicht standhalten können. Und auch ein neuer Beweis, den Kant selbst entdeckt und in der Nova Dilucidatio bereits angedeutet hatte, wird nicht mehr mit dem Tone voller Zuversicht vorgetragen; skeptisch heisst es wenige Zeilen vor Schluss des Einzig möglichen Beweisgrunds: „nun bleibt nichts übrig, als dass entweder gar kein

---

[1]) Wenn Adickes (Kant-Studien S. 83) ferner es als eine „saloppe Ausdrucksweise“ rügt, dass Kant an mehreren Stellen davon spricht, dass man bei jedem Dinge, statt zu sagen: bei jedem Begiffe, auch ohne die genaue Definition zu kennen, von vornherein mancher Prädikate unmittelbar gewiss sein könne, so will mir scheinen, dass das mehr als eine flüchtige Ausdrucksweise ist. Es kommt darin, meine ich, gerade zum Ausdruck, dass Kant bereits thatsächlich, wenn auch noch nicht bewusst, in seinem Denken empirisch gerichtet ist. — Nebenher sei übrigens bemerkt, dass die Bezeichnung „Begriff“ im Rationalismus viel weiter reicht, als wir das Wort nehmen, worauf die Selbsttäuschung des Rationalismus über seinen unempirischen Charakter sehr wesentlich mitberuht. Wolff (Logik § 4) stellt den Begriff nur in Gegensatz zur Empfindung, nicht etwa auch zur Vorstellung. Jede Repräsentation der Objektempfindung nennt er Begriff. Auch Worte und andere Zeichen, ja sogar Gemälde gelten ihm als „Begriffe“, kurz „jede Vorstellung einer Sache in unseren Gedanken.“

strenger Beweis hiervon möglich sei, oder dass er auf demjenigen Beweisgrunde beruhen müsse, den wir oben angezeigt haben" (S. 124).

In derartiger Weise gewann Kant durch immanente Kritik eine weitgehende innere Selbständigkeit gegenüber der Schulmetaphysik, ehe er sich noch prinzipiell von ihr loslöste. Hinzu kam noch die bereits in der dogmatischen Periode wirksame Hinwendung zur exakten Wissenschaft und ihre der Schulphilosophie zuwiderlaufende Hochschätzung. „Ich werde," heisst es in diesem Sinn, „die allgemeine Gravitation der Materie nach dem Newton oder seinen Nachfolgern hierbei voraussetzen. Diejenigen, welche etwa durch eine Definition der Metaphysik nach ihrem Geschmacke glauben, die Folgerung scharfsinniger Männer aus Beobachtung und mathematischer Schlussart zu vernichten, werden die folgenden Sätze als etwas, das überdem mit der Hauptabsicht dieser Schrift nur eine entfernte Verwandtschaft hat, überschlagen können" (Einzig möglicher Beweisgrund S. 100).

Wir fügen dazu noch ein paar Stellen, in denen Kant seinem Gefühl des Gegensatzes zur Schulmetaphysik ebenfalls in sehr energischer Weise Ausdruck giebt. „Bodenlos" nennt der Einzig mögliche Beweisgrund den „Abgrund der Metaphysik", einen „finstern Ozean ohne Ufer und ohne Leuchttürme, wo man es wie der Seefahrer auf einem unbestimmten Meere anfangen muss, welcher, sobald er irgendwo Land betritt, seine Fahrt prüft und untersucht, ob nicht etwa unbemerkte Seeströme seinen Lauf verwirrt haben, aller Behutsamkeit ungeachtet, die die Kunst zu schiffen nur immer gebieten mag" (S. 14). „Es giebt eine Zeit, wo man in einer solchen Wissenschaft, wie die Metaphysik ist, sich getraut, alles zu erklären und alles zu demonstrieren, und wiederum eine andere, wo man sich nur mit Furcht und Misstrauen an dergleichen Unternehmungen wagt" (S. 14). Die negativen Grössen sprechen ironisch von „metaphysischen Intelligenzen von vollendeter Einsicht", inbezug auf die man sehr unerfahren sein müsste, „wenn man sich einbildete, dass zu ihrer Weisheit noch etwas könnte hinzugetan oder von ihrem Wahne etwas könnte hinweggenommen werden" (S. 25, vgl. auch die Einleitung, ferner S. 44 und 58).

Dass es übertrieben ist, wenn man auf Grund dieser Stellen Kant bereits für völlig emanzipiert von den Fesseln der Schulmetaphysik gehalten hat, ist schon erörtert. Ich möchte aber doch der Vermutung Ausdruck geben, dass wenigstens die imma-

nente Kritik an der Metaphysik noch viel weiter fortgeschritten war, als es in den Schriften zum Ausdruck kommt. Vergleicht man nämlich D. 32 und D. 33 aus Reickes Losen Blättern mit der Schrift über den Optimismus von 1759, so ist man erstaunt, wie ausserordentlich scharf und präzise in jenen die Kritik bereits ist, während die gedruckte Schrift nichts davon aufweist. Wer kann sagen, ob so nicht vielleicht noch manches in den Schriften steht, an dem der Verfasser für sich selbst bereits scharfe Kritik geübt hatte!

Die Erörterung des Schriftenkomplexes von 1762 wäre hier abgeschlossen, wenn nicht Kants Lebensstimmung im Grunde eine tief metaphysische Richtung gehabt hätte. Dieser Charakterzug bringt es mit sich, dass sein ganzes Leben hindurch der Erkenntnis der theoretischen Unzugänglichkeit transscendenter Dinge die Erfassung derselben durch praktischen Glauben wie ein Schatten folgt. Jedem Schritt in agnostizistischer Richtung folgt ein anderer, der den für die Erkenntnis aufgegebenen Satz um so mehr wenigstens für die Überzeugung zu retten sucht.

Die Schrift über die Gottesbeweise ist das erste Zeugnis dafür. Je mehr die Unbeweisbarkeit des Daseins Gottes von Kant durchschaut wird, umso lebendiger wird er überzeugt: eines theoretischen Beweises bedarf es dafür garnicht, es giebt einen andern, besseren. „Ich habe keine so hohe Meinung von dem Nutzen einer Bemühung, wie die gegenwärtige ist, als wenn die wichtigste aller unserer Erkenntnisse: es ist ein Gott, ohne Beihilfe tiefer metaphysischer Untersuchungen wanke und in Gefahr sei. Die Vorsehung hat nicht gewollt, dass unsere zur Glückseligkeit höchst nötigen Einsichten auf der Spitzfindigkeit feiner Schlüsse beruhen sollten“ (S. 13). So beginnt die Schrift, die den noch einzig möglichen Beweisgrund zu einer Demonstration des Dasein Gottes vortragen soll! Und mit den folgenden Worten schliesst sie: „Es ist durchaus nötig, dass man sich vom Dasein Gottes überzeuge; es ist aber nicht ebenso nötig, dass man es demonstriere!“

Und wie überzeugt man sich von dem Dasein Gottes, welches ist sozusagen die Methode dabei?

Die Vorrede zum Einzig möglichen Beweisgrund sagt: Die Vorsehung habe die uns zur Glückseligkeit höchst nötigen Einsichten „dem natürlichen gemeinen Verstand unmittelbar überliefert, der, wenn man ihn nicht durch falsche Kunst verwirrt,

nicht ermangelt, uns gerade zum Wahren und Nützlichen zu führen, insofern wir desselben äusserst bedürftig sind. Daher derjenige Gebrauch der gesunden Vernunft, der selbst noch innerhalb der Schranken gemeiner Einsichten ist, genugsam überführende Beweistümer von dem Dasein und den Eigenschaften dieses Wesens an die Hand giebt, obgleich der subtile Forscher allerwärts die Demonstration und die Abgemessenheit genau bestimmter Begriffe oder regelmässig verknüpfter Vernunftschlüsse vermisst" (S. 13). Es sind die physico-theologischen Argumente, die den Menschen von der Existenz Gottes überzeugt machen sollen, und es ist charakteristisch, dass gerade diesem Beweise und seiner Verbesserung ein so grosser Teil des Einzig möglichen Beweisgrunds gewidmet ist. „Die richtige Betrachtung einer wohlgearteten Seele findet an so viel zufälliger Schönheit und zweckmässiger Verbindung, wie die Ordnung der Natur darbietet, Beweistümer genug, einen mit grosser Weisheit und Macht begleiteten Willen daraus abzunehmen" (S. 72). „Diese Methode ist vortrefflich: erstlich, weil die Überzeugung überaus sinnlich und daher sehr lebhaft und einnehmend, und demnach auch dem gemeinsten Verstande leicht fasslich ist; zweitens, weil sie natürlicher ist als irgend eine andere, indem ohne Zweifel ein jeder von ihr zuerst anfängt; drittens, weil sie einen sehr anschaulichen Begriff von der hohen Weisheit, Vorsorge oder auch der Macht des anbetungswürdigen Wesens verschafft... Diese Beweisart ist viel praktischer, als irgend eine andere selbst in Ansehung des Philosophen. Denn ob er gleich für einen forschenden oder grübelnden Verstand hier nicht die bestimmte abgezogene Idee der Gottheit antrifft, und die Gewissheit selbst nicht mathematisch, sondern moralisch ist, so bemächtigen sich doch so viel Beweistümer, jeder von so grossem Eindruck, seiner Seele, und die Spekulation folgt ruhig mit einem gewissen Zutrauen einer Überzeugung, die schon Platz genommen hat. Schwerlich würde wohl jemand seine ganze Glückseligkeit auf die angemasste Richtigkeit eines metaphysischen Beweises wagen . . . allein die Gewalt der Überzeugung, die hieraus erwächst . . . ist so gesetzt und unerschütterlich, dass sie keine Gefahr von Schlussreden und Unterscheidungen besorgt und sich weit über die Macht spitzfindiger Einwürfe wegsetzt" (S. 73 f.).

Nebenher geht noch der Gedanke an eine zweite Möglichkeit, vom Dasein Gottes überzeugt zu werden. Es sind die Wunder,

die dazu dienen sollen. „Wenn Menschen völlig verwildert sind, oder eine halsstarrige Bosheit ihre Augen verschliesst, alsdann scheint das erstere Mittel (die Wunder) einzig und allein einige Gewalt an sich zu haben, sie vom Dasein des höchsten Wesens zu überführen“ (S. 72).[1]) — An allen Ausführungen über den physico-theologischen Beweis ist zweierlei charakteristisch: erstens, dass Kant so nachdrücklich davon spricht, dass jener metaphysische Glaube uns „zur Glückseligkeit höchst nötig“ ist, und zweitens, dass er den Hauptakzent noch auf die intellektuelle Überzeugung durch die Physico-Theologie legt, — die spätere moralische Beweisführung besitzt er offenbar noch nicht.

II. Kapitel.
Der Empirismus von 1766.

Aus den Jahren 1763—66 liegt ein Brief Kants an Lambert vor, der uns darüber Aufklärung giebt, dass alle seine Gedanken in diesen Jahren auf das Problem der Methode der Metaphysik konzentriert waren. Die gesamte Philosophie der Zeit scheint ihm im Zustande der Auflösung begriffen und er sieht die „längstgewünschte grosse Revolution der Wissenschaften“ herannahen. Nach mehreren Jahren rastlosen Nachdenkens, und so mancher Umkippung, bei welchen er jeder Zeit die Quellen des Irrtums oder der Einsicht in der Art des Verfahrens suchte, glaubt er nun endlich zu einer sicheren Methode in der Metaphysik gelangt zu sein. Diese „eigentümliche Methode der Metaphysik und vermittelst derselben auch der gesamten Philosophie“ sei das eigentliche Ziel aller seiner Bestrebungen gewesen.

Er trug sich sogar mit dem Gedanken, eine Schrift unter diesem Titel zu veröffentlichen, ja, ein voreiliger Verleger zeigte sie bereits an. Dann aber verschob er die Arbeit, da er merkte, dass es ihm zwar nicht an Beispielen der verkehrten Metaphysik, wohl aber an geeigneten solchen fehlen würde, die sein eigenes Verfahren illustrieren könnten. Er beschloss daher, „einige

---

[1]) Es ist dies ein so gut wie garnicht beachteter Punkt des Kantischen Denkens. Soweit ich sehe, hat nur Heinze gelegentlich darauf hingewiesen, eine wie grosse Aufmerksamkeit Kant bis in die späteste Zeit diesem Gegenstande zuwendet. (Vorlesungen Kants über Metaphysik Seite 625 f., in Abh. der phil.-hist. Klasse der Königl. sächs. Gesellschaft d. Wissenschaften, 1894.)

kleinere Ausarbeitungen", die jene ziemlich weitläufigen Beispiele enthalten sollten, voranzuschicken, deren Stoff fertig vor ihm liege und von denen „die metaphysischen Anfangsgründe der natürlichen Weltweisheit und die metaphysischen Anfangsgründe der praktischen Weltweisheit" die ersten sein sollten (Brief an Lambert vom 31. Dezember 1765).

An dieser Stelle tritt, soweit ich sehe, zum ersten Mal die Bezeichnung Metaphysik des Sittlichen auf. Worin wird nun das Metaphysische dieser Ethik bestanden haben? Hören wir zunächst noch eine Mitteilung, die Kant in einem Briefe an Herder macht (9. Mai 1767): „Was mich betrifft, da ich an nichts hänge und mit einer tiefen Gleichgültigkeit gegen meine oder anderer Meinungen das ganze Gebäude öfters umkehre und aus allerlei Gesichtspunkten betrachte, um zuletzt etwa denjenigen zu treffen, woraus ich hoffen kann, es nach der Wahrheit zu zeichnen, so habe ich, seitdem wir getrennt sind, in vielen Stücken anderen Einsichten Platz gegeben, und indem mein Augenmerk vornehmlich darauf gerichtet ist, die eigentliche Bestimmung und die Schranken der menschlichen Fähigkeiten und Neigungen zu erkennen, so glaube ich, dass es mir in dem, was die Sitten betrifft, endlich ziemlich gelungen sei, und ich arbeite jetzt an einer Metaphysik der Sitten, wo ich mir einbilde, die augenscheinlichen und fruchtbaren Grundsätze, imgleichen die Methode angeben zu können, wonach die zwar sehr gangbaren, aber mehrenteils doch fruchtlosen Bemühungen in dieser Art der Erkenntnis eingerichtet werden müssen, wenn sie einmal Nutzen schaffen sollen" (Briefwechsel, Akademieausgabe I, S. 70 f.). Ergänzt wird diese Briefstelle durch eine andere aus einem Briefe Hamanns an Herder vom 16. Februar 1767: „Herr Kant arbeitet an einer Metaphysik der Moral, die im Kontrast zu der bisherigen mehr untersuchen wird, was der Mensch ist, als was er sein soll" (zitiert von Menzer in den Kantstudien, Jahrgang 1899 S. 48). Alle diese Stellen legen nahe, dass Kant um die Mitte der sechziger Jahre den Empirismus der Erkenntnistheorie auch auf die Ethik ausgedehnt habe. Die Bezeichnung „Metaphysik der Sitten" ist daher nur verständlich, wenn man annimmt, dass Kant sie nur aus einer früheren Zeit beibehält; in der sie dann wohl in der rationalen Methode der Ethik ihren Grund gehabt hat.

Den Höhepunkt der auf die Kritik und Fundamentierung der Metaphysik gerichteten Bemühungen Kants bilden die Träume eines

Geistersehers von 1766. In ihnen vollendet sich der Bruch mit der Schulmetaphysik.

In den Schriften vom Anfang der sechziger Jahre hatte Kant den empirischen Ursprung der Begriffe und Grundsätze der Philosophie noch nicht klar erkannt, jetzt hat er das deutlichste Bewusstsein davon. Alle Begriffe, das ist die durchgehende Tendenz der Schrift, müssen, um Erkenntniswert zu haben, aus der Erfahrung abgeleitet sein.

Nun giebt es aber, wie Kant an dem Beispiel des Geistes (in dem Sinne des Geistersehens) zeigt, auch Begriffe, die unmöglich aus der Erfahrung stammen können und bei denen gerade die Existenz des damit Bezeichneten in Frage steht. Woher stammen solche Begriffe? Kant antwortet: „Viele Begriffe entspringen durch geheime und dunkle Schlüsse bei Gelegenheit der Erfahrungen und pflanzen sich nachher auf andere fort, ohne Bewusstsein der Erfahrung selbst oder des Schlusses, welcher den Begriff über dieselbe errichtet hat“ (S. 58). Zum Teil sind diese Begriffe nichts als „ein Wahn der Einbildung“, sie können aber auch wahr sein, indem auch dunkle Schlüsse nicht immer irren. Auf jeden Fall aber sind es „erschlichene“ Begriffe, deren Wert erst — so dürfen wir wohl in Kants Sinne hinzufügen — an der Erfahrung kontrolliert werden muss. So weit das nicht möglich ist, würde Kant wohl sagen, gehören sie überhaupt nicht in eine wissenschaftliche Erörterung, weil sie dann jedem Beweis und jeder Widerlegung entzogen sind.

Die Erfahrung — alle unsere Urteile müssen sich auf Erfahrungsbegriffe stützen, heisst es S. 113 — ist die einzige Quelle aller Wissenschaft. Ihre Schwäche sozusagen ist aber, dass sie nicht in das „Innere“ der Dinge dringt. Sie sagt nur, was und wie etwas ist, nicht, warum es so ist und wie es möglich ist, dass es so ist. Dass ein Körper Widerstand leistet, wird durch die Erfahrung wohl „erkannt“, aber nicht „begriffen“ (S. 61). Entsprechendes gilt auch zum Beispiel für die Kausalität. Die Auffassung der Negativen Grössen in diesem Punkte wird festgehalten. Die Erfahrung konstatiert wohl, dass etwas die Ursache von etwas anderem ist, aber wie etwas eine Ursache sein kann, ist sie nicht im Stande zu sagen (S. 116). „Man ist,“ bemerkt Kant von der empirisch-aposteriorischen Methode, „auf diese Art bald bei einem Warum, worauf keine Antwort gegeben werden kann, welches einem Philosophen gerade soviel Ehre macht, als

einem Kaufmann, der bei einer Wechselzahlung freundlich bittet, ein ander Mal wieder anzusprechen“ (S. 102).

Geht man nun aber, um dies zu vermeiden, vom entgegengesetzten Ende aus und verfährt nach der apriorischen Methode, so „findet sich,“ wie Kant — in dieser Hinsicht ganz skeptisch — bemerkt, „eine neue Beschwerlichkeit, nämlich, dass man anfängt, ich weiss nicht wo, und kommt, ich weiss nicht wohin“ (S. 102); auch bleibt ihm nicht verborgen, dass die Philosophen bei dieser Methode schon im voraus wissen, wohin die Deduktion führt und sie danach einrichten, „dass sie nach dem Ziel gewisser Erfahrungen oder Zeugnisse verstohlen hinschielten, die Vernunft so zu lenken, dass sie gerade hintreffen musste, wo der treuherzige Schüler sie nicht vermutet hatte, nämlich dasjenige zu beweisen, wovon man schon vorher wusste, dass es sollte bewiesen werden. Diesen Weg nannten sie alsdann noch den Weg a priori, ob er gleichwohl unvermerkt durch ausgesteckte Stäbe nach dem Punkte aposteriori gezogen war, wobei aber billigermassen, der so die Kunst versteht, den Meister nicht verraten musste“ (S. 102 f.).

Das Resultat dieses Erfahrungsstandpunktes für die Metaphysik ist hiernach dies: es giebt keine metaphysische Erkenntnis; auf aposteriorischem Wege ist sie unmöglich, da es sich ja um Transscendentes, d. h. Unerfahrbares handelt, auf apriorischem Wege aber auch, weil es eben gar keine apriorische Erkenntnis giebt, weder von empirischen noch metaphysischen Dingen. In der Reflexion No. 153 heisst es dementsprechend: „Man wird noch viel zur Analysis und zur Kritik Gehöriges aus Altem und Neuem ausklauben können. Alsdann aber wird das geschehen, was den Scholastikern widerfuhr: sie werden auf immer bei Seite gelegt sein. Die Sache der Metaphysik lässt sich nicht mehr halten.“

Aber es scheint, als wenn Kant, wenn er schon den Inhalt der bisherigen Metaphysik preisgeben musste, doch wenigstens den Namen dieser geliebten Wissenschaft beibehalten wollte. Die Metaphysik wird ihm so zu der „Wissenschaft von den Grenzen der menschlichen Vernunft“ und gerade der in diesen ihren Untersuchungen bestehende Nutzen erscheint Kant als „der unbekannteste und zugleich der wichtigste“. Die Metaphysik biete so zwar keine neue Einsicht, aber vertilge doch den Wahn und das eitle Wissen, welches den Verstand aufbläht und in seinem engen Raume den Platz ausfüllt, den die Lehren der Weisheit und der nützlichen Unterweisung einnehmen könnten (S. 113). Vgl. Reflexion

No. 167: „Metaphysik ist nicht Wissenschaft, nicht Gelehrsamkeit, sondern bloss der sich selbst kennende Verstand, mithin ist es bloss eine Berichtigung des gesunden Verstandes und Vernunft nach einem Prinzip. Die Gelehrsamkeit und Belesenheit ist ein Mittel, ihre Lehre durch Beispiele praktisch zu machen. Sie dient andern Wissenschaften zur Grenzscheidung und hält den Menschen an seine Bestimmung, was den Gebrauch und die Schranken seiner Vernunft betrifft; es ist die logische Selbsterkenntnis. Sie ist befremdend bitter, weil sie den eitelen Stolz niederschlägt und eingebildetes Wissen wegnimmt. Sie macht unseren Besitz sicherer, aber zum Eintrag des eingebildeten, und hindert die Bücher anzuschwellen."

So gewinnt hier zum ersten Male der Begriff der Metaphysik bei Kant eine neue Bedeutung, neben der die alte — Metaphysik eine apriorische Vernunfterkenntnis — freilich fortbesteht, wenn die Sache auch als eine unmögliche erkannt wird. Damit übereinstimmend sind die ehemals so bewunderten Wolff und Crusius in Kants Augen zu träumenden Visionären und „Luftbaumeistern" der Gedankenwelt geworden. Wolff habe „die Ordnung der Dinge aus wenig Bauzeug der Erfahrung, aber desto mehr erschlichenen Begriffen gezimmert". Und Crusius habe sie „durch die magische Kraft einiger Sprüche vom Denklichen und Undenklichen aus Nichts hervorgebracht" (S. 84).

Ehe wir in der eigentlichen Darstellung weiterschreiten, müssen wir noch die landläufige Vorstellung von Kants Empirismus in den sechziger Jahren richtigstellen. Die Meinung scheint recht verbreitet zu sein, dass Kants Empirismus zu dieser Zeit dem Humes sehr ähnlich gesehen hat. Das ist unrichtig; prinzipiell ist ihr Standpunkt freilich wohl der gleiche, aber im Gegensatz zu Hume vertritt Kant noch manche Ansichten als empirische, die jener für metaphysische Dogmen hält! So die Lehre von der Substantialität der Seele (S. 60, 62 und 68), wie sie auch in den Pölitzschen Metaphysik-Vorlesungen wiederkehrt, wenn Kant auch allerdings die Kritik des Substanzbegriffs der Seele bereits in Angriff genommen zu haben scheint, da er die Unsterblichkeit dem Glauben anheim giebt, sie also gewiss nicht mehr aus der Substantialität geschlossen haben wird. Ebenso werden wir kaum fehlgehen, wenn wir annehmen, dass auch der Standpunkt des Freiheitsempirismus, den die Pölitz-Vorlesungen vertreten, aus dieser Zeit stammt. Gerade solche Meinungen, wie die beiden

letzten, dass die Substantialität der Seele und die Freiheit empirische Thatsachen seien, machen es überhaupt wohl nur verständlich, dass Kant zeitweise dem prinzipiellen Empirismus zuneigte. Was diesen letzten Standpunkt selbst anbetrifft, so ist der Eindruck, den man aus den genannten Dokumenten erhält (wozu dann noch Einzelnes aus der Anthropologie kommt), durchaus der, dass Kant sich um diese Zeit in vielen Punkten in genau derselben Ricktung bewegte wie der psychologische Positivismus der Gegenwart. Mehr als einmal erstaunt man geradezu über die Modernität seiner Gedanken. Vielleicht haben wir recht sehr Grund zum Bedauern, dass gerade die Zeugnisse aus der Zeit seiner empirischen Wendung und des Kampfes mit ihr nicht reichlicher sind. An dieser Stelle wird man wohl noch Unerwartetes, sachlich uns viel mehr Bietendes als die zahllosen Fragmente der kritischen Zeit finden, wenn die Akademie-Ausgabe hier das Material wesentlich zu bereichern im Stande ist. — Ich weise mit solchem Nachdruck auf diese Epoche Kants hin, weil sie bisher zu wenig beachtet ist.

Wenn Kant so schon im rein theoretischen Denken einen Empirismus vertrat, der vom positivistischen Humes weit entfernt ist, so ist er erst recht nicht in der Sphäre des allgemeinen Lebensgefühls ein Bekenner des Positivismus, der das Metaphysische als unerkennbar einfach liegen lässt und den Wert des Lebens allein in schöpferischer Arbeit findet. Etwas von dieser heroischen Resignation war freilich auch in ihm, auch er sprach mit dem Candide Voltaires die metaphysischen Träume kraftvoll durchbrechend: „Lasst uns unser Glück besorgen, in den Garten gehen und arbeiten!“ (S. 119). — Aber er ging in diesem daseinskräftigen Willensgefühl nicht auf. Der Sohn der alten, frommen Sattlersfrau hatte zu viel von pietistischer Lebensstimmung in der Seele, als dass er ganz den Blick vom Metaphysischen abzuwenden vermocht hätte. Und so gehen dem eben zitierten Ausspruch die andern Worte voran und breiten dadurch über jene ersten eine ganz anders nüancierte Stimmung aus: „Da aber unser Schicksal in der künftigen Welt vermutlich sehr darauf ankommen mag, wie wir unsern Posten in der gegenwärtigen verwaltet haben, so schliesse ich mit demjenigen, was Voltaire seinen ehrlichen Candide, nach so viel unnützen Schulstreitigkeiten, zum Beschlusse sagen lässt . . .“

Kant ist und bleibt in seinem Lebensgefühl metaphysisch gerichtet, so skeptisch er sich auch zu den metaphysischen Systemen verhält. Zwar schreibt er an Mendelssohn: „Was meine geäusserte Meinung von dem Werte der Metaphysik überhaupt betrifft, so mag vielleicht hin und wieder der Ausdruck nicht vorsichtig und beschränkt genug gewählt worden sein; allein ich verhehle garnicht, dass ich die aufgeblasene Anmassung ganzer Bände voll Einsichten dieser Art, so wie sie jetziger Zeit gangbar sind, mit Widerwillen, ja mit einigem Hasse, ansehe“ (Brief v. 8. April 1766). Aber gleichwohl hat er doch „das Schicksal, in die Metaphysik verliebt zu sein, ob er sich gleich nur selten einiger Gunstbezeugungen von ihr rühmen könne“ (Träume S. 112). So steht er denn auch den Swedenborgischen Geistererzählungen nicht mit der kühl-überlegenen Skepsis gegenüber, wie sie wohl Hume bewiesen hätte, er kann sich, wenn er auch erklärt, die Werke desselben enthielten „acht Quartbände voll Unsinn“ (S. 164), doch nicht enthalten „eine kleine Anhänglichkeit“ an Geistergeschichten zu bewahren. Jede einzelne von ihnen zieht er freilich in Zweifel, aber allen zusammen misst er „einigen Glauben“ bei (S. 94).

Er befindet sich in einem tiefen Zwiespalt mit sich selbst. Der Verstand drängt ihn zur Skepsis, der Herzenswunsch zum Glauben.

In einem Punkte, so erklärt er offen, sich darin mit bewunderungswürdiger Objektivität selbst beurteilend, werde er nie objektiv sein. „Die Verstandeswage ist doch nicht ganz unparteiisch, und ein Arm derselben, der die Aufschrift führt: Hoffnung der Zukunft, hat einen mechanischen Vorteil, welcher macht, dass auch leichte Gründe, welche in die ihm angehörige Schale fallen, die Spekulationen von an sich grösserem Gewichte auf der andern Seite in die Höhe ziehen. Dieses ist die einzige Unrichtigkeit, die ich nicht wohl heben kann, und die ich in der That auch niemals heben will“ (S. 92). Das Fundament aber, auf dem Kants Glaube sich aufbaut, ist die Moralität: „Es hat wohl,“ so sagt er, „niemals eine rechtschaffene Seele gelebt, welche den Gedanken hätte ertragen können, dass mit dem Tode Alles zu Ende sei, und deren edle Gesinnung sich nicht zur Hoffnung der Zukunft erhoben hätte. Daher scheint es der menschlichen Natur und der Reinigkeit der Sitten gemässer zu sein, die Erwartung der künftigen Welt auf die Empfindungen einer wohlgearteten Seele, als umgekehrt ihr Wohlverhalten auf die Hoffnung der

andern Welt zu gründen. So ist auch der moralische Glaube bewandt, dessen Einfalt mancher Spitzfindigkeit des Vernünftelns überhoben sein kann, und welcher einzig und allein dem Menschen in jeglichem Zustande angemessen ist" (S. 119).

Das Hervortreten des moralischen Moments in den metaphysischen Gedanken bedeutet eine beachtenswerte Wandlung gegenüber dem Anfang der sechziger Jahre, als Kant den Hauptakzent noch auf die sich mehr an den Intellekt wendende Physiko-Theologie legte. Dieser Umschlag dürfte gewiss auf die mächtige innere Erschütterung zurückzuführen sein, die Kant in der Zwischenzeit durch Rousseau erfahren hatte.

Wir finden um die Mitte der sechziger Jahre also dasselbe Verhältnis zwischen wissenschaftlicher Erkenntniskritik und metaphysischem Gemütsbedürfnis, wie es im Kritizismus vorliegt. Nur dass jetzt der erkenntnistheoretische Standpunkt empiristisch, später dagegen transscendentalphilosophisch ist, und die praktische Metaphysik noch keine systematische Ausbildung erfahren hat.[1])

Wie lange Kant auf dem empiristischen Standpunkte von 1766 verharrt hat, wissen wir nicht. Aus psychologischen Gründen möchte ich Busses Ansicht zustimmen, dass der Sieg der empiristischen Gedanken nur ein episodischer war (Kant-Studien, Jahrgang 1898, S. 172).

Auch glaube ich mit Paulsen, dass er zunächst die Konsequenzen des neuen Standpunktes nicht in ihrem ganzen Ernst vor Augen sah.

Wäre das Gegenteil der Fall, wäre Kant eine ganze Zeit lang mit vollstem Bewusstsein aller Konsequenzen Empirist gewesen, dann würde kaum zu erklären sein, dass er nur ein dogmatisches[2]) und ein kritisches Stadium seiner eigenen Entwicklung kennt. Denn dann, sollte man meinen, müsste er eine

---

[1]) Ganz wie in späteren Jahren heisst es auch in der den sechziger Jahren angehörenden Reflexion No. 167: „Den grössten Gewinn macht von der Metaphysik die Religion; sie wird durch dieselbe in Allem, was die Religion Moralisches ist, gesichert, gegen Schwärmerei und Unglauben gedeckt, von der Abhängigkeit in Ansehung der Schulsubtilität befreit."

[2]) Ich weiss wohl, dass er auch Humes Empirismus später als Dogmatismus bezeichnete, aber in dieser Bedeutung meint er in obigem Zusammenhang ganz gewiss nicht das Wort „Dogmatismus".

lebendigere Erinnerung für die empirische Epoche gehabt haben. Nehmen wir dagegen an, dass Kant zum Empirismus gelangte, ohne zunächst dessen letzte Konsequenzen scharf im Bewusstsein zu haben, in dieser Stimmung rasch, von aussen dazu angeregt, die „Träume" aufs Papier warf, dann aber an Hume mit Erschrecken gewahr wurde, welchem „Skeptizismus" er entgegentrieb, so erklärt sich Alles.

Doch bleibt das oben (S. 34 f.) Gesagte festzuhalten, sodass erst die Zukunft hier eine endgiltige Entscheidung bringen kann.

III. Teil.
Kants Rückkehr zur rationalistischen Metaphysik und seine Weiterentwickelung in den 70er Jahren.

I. Kapitel.
Die Dissertation von 1770.

1766 hatte Kant an der Möglichkeit der Metaphysik verzweifelt. Er hatte dabei vor allem das Transscendente, wie Gott und die Unsterblichkeit, im Sinne. Aber auch die apriorische Erkenntnis der Erfahrungswelt hatte er aufgegeben. 1770 denkt er plötzlich ganz anders. In allen Beziehungen. Jetzt giebt es wieder metaphysische Erkenntnis, sowohl vom Transscendenten wie von der Welt um uns her. Die Thore, die sich für immer geschlossen zu haben schienen, haben sich von neuem aufgethan.

Die Erfahrung ist nicht der alleinige Quell unserer Erkenntnis, die aposteriorische Methode ist nicht die einzige, heisst es jetzt wieder. Der Rationalismus hat doch Recht gehabt, es giebt auch apriorische Erkenntnis. Aber nicht bloss aus dem Verstande, sondern auch, und das ist das Neue, aus reiner Sinnlichkeit.

Dementsprechend ist auch der Begriff der Metaphysik als blosser Wissenschaft von den Grenzen der Erkenntnis verschwunden. Es existiert wieder echte Metaphysik. Sie ist reine reale Verstandeserkenntnis: philosophia pura, qualis est metaphysica (§ 23). Ihre Gewissheit ist apodiktisch (§ 22 Schol.). Die gleiche Definition bieten die Reflexionen No. 94/95, die gleichzeitig eine Einteilung der Metaphysik geben.

„Die Metaphysik hat entweder blosse Objekte der reinen Vernunft zum Gegenstande oder Gegenstände der Sinne, wovon sie die Gründe und ihre Natur nicht durch die Sinne, sondern durch reine Vernunft kennen lernt. Jenes ist der allgemeine, dieser der besondere Teil (Metaphysica applicata) und besteht aus der Pneumatologia und Somatologia pura; vor beiden muss die Physiologie des innern oder äussern Sinns vorgehen, aber vor der metaphysica universalis, nämlich der ontologia und theologia generalis, davon die erste das oberste Prinzip aller Erkenntnisse durch reine Vernunft, die zweite das oberste durch reine Vernunft zu erkennende Prinzip aller Dinge betrachtet. In der Ontologie wird alles betrachtet disjunctive, in der Theologia naturalis und cosmologia alles collective“ (No. 95).

„Der erste Teil, von den ersten Gründen unserer reinen Vernunfterkenntnis aller Dinge, obersten principia cognoscendi: ontologia. Der zweite Teil, von den ersten Gründen der Dinge, obersten principia essendi: theologia naturalis. Von den ersten Prinzipien der Vernunft in Ansehung der körperlichen Natur, d. i. von der Möglichkeit äusserer Erscheinungen pneumatologia oder somatologia pura“ (No. 94).

Wir finden aber noch eine andere Definition der Metaphysik in der Dissertation: philosophia prima continens principia usus intellectus puri est metaphysica (§ 8). § 7 wird sie als intellectualium omnium organon bezeichnet. Paulsen (Entwgesch. S. 113) interpretiert dies dahin, die Metaphysik sei „eine intellektuale und formale Wissenschaft, welche sich mit den reinen Begriffen der Gesetze des Intellektes beschäftigt“. Doch scheint es, als wenn diese beiden Arten von Metaphysik, die die genannten Definitionen bezeichnen, wieder als Unterabteilungen eines allgemeineren Begriffs der Metaphysik zusammengefasst werden (§ 22 Schol.).[1]) Jedoch sind alle diese Äusserungen so unbestimmte Nebenbemerkungen, dass sich etwas Sicheres darüber nicht sagen lässt. Vielleicht stand dem Verfasser die neue Terminologie selbst noch nicht recht fest, handelte es sich doch überall darum, alte Worte von dem neugewonnenen Standpunkt aus mit neuem Sinn zu verbinden. Jedenfalls verspüren wir noch stark die Nachwirkung der Definition von 1766 an der erkenntnistheoretischen Färbung, die den Andeutungen der Dissertation über den jetzt geltenden Begriff der Metaphysik gemeinsam ist.

[1]) Vgl. auch Paulsen, Entw. S. 114.

Von Wichtigkeit ist, dass auch die Ethik an dem grossen Umschwung des Jahres 1769/70 teilgenommen hat: Die englische Moralphilosophie erfährt jetzt eine scharfe Ablehnung, mit der Begründung, die Ethik müsse auf rationalem Wege begründet werden. Doch scheint sie nicht unter den Begriff der Metaphysik mit eingereiht zu werden.

Die Möglichkeit der sinnlich apriorischen Erkenntnis wird bekanntlich auf die Apriorität von Raum und Zeit begründet. Die Sinneswelt, wie wir sie wahrnehmen, besteht aus zwei Faktoren, der Materie der Empfindung und ihren Formen. Die Empfindungen, die natürlich auch von unseren Sinnesorganen abhängen (§ 4), werden hervorgerufen durch die transscendenten Objekte, die Dinge an sich, wie sie später heissen (§ 3). Die Empfindungen existieren aber nicht isoliert. Sie gehen sofort ein in die Formen der Sinnlichkeit, Raum und Zeit. — Der Raum ist jetzt in Kants Augen weder eine Relation zwischen den Substanzen (dogmatische Periode — Leibniz), noch auch ein leeres Gefäss für die Dinge (1768 — Locke), sondern er ist eine Funktion unserer Seele, eine Formungsart der Empfindungen. Analoges gilt für die Zeit.

Die neue Raumlehre garantiert in Kants Augen vor allem die Anwendbarkeit der Geometrie auf die Aussenwelt. Leges sensualitatis erunt leges naturae, quatenus in sensus cadere potest. Natura itaque geometriae praeceptis ad amussim subjecta est, quoad omnes affectiones spatii ibi demonstratas non ex hypothesi ficta, sed intuitive data, tanquam conditione subjectiva omnium phaenomenorum, quibus unquam natura sensibus patefieri potest. Certe nisi conceptus spatii per mentis naturam originarie datus esset, (ita, ut, qui relationes quascunque alias, quam per ipsum praecipiuntur, mente effingere allaboraret, operam luderet, quia hoc ipso conceptu in figmenti sui subsidium uti coactus esset), geometriae in philosophia naturali usus parum tutus foret; dubitari enim posset: an ipsa notio haec ab experientia deprompta, satis cum natura consentiat (15, E.).

Die zweite Gattung apriorischer Erkenntnisse geht aus dem Verstande hervor. Er ist das zweite Erkenntnisvermögen des Menschen. Sein Gebrauch ist ein doppelter. Der eine ist rein formal logischer Natur, er beschäftigt sich lediglich damit, die bereits durch die Sinnlichkeit gegebenen Begriffe zu ordnen und sie nach dem Satze des Widerspruchs mit einander zu vergleichen.

Ein derartig bloss logischer Verstandesgebrauch liegt in allen Wissenschaften vor. Die, deren Begriffe aus der Sinnlichkeit stammen, bleiben aber trotzdem sinnliche Erkenntnisse (§ 5). Die ganze sinnliche Erkenntnis stellt, soviel auch der Verstand darin zur Anwendung gelangt, die Dinge dar, nur wie sie uns vermöge unserer Sinnlichkeit erscheinen, nicht wie sie an sich sind. Cum itaque, quodcunque in cognitione est sensitivi, pendeat a speciali indole subjecti, quatenus a praesentia objectorum hujus vel alius modificationis capax est, quae, pro varietate subjectorum, in diversis potest esse diversa, . . . patet: sensitive cogitata esse rerum repraesentationes, uti apparent . . . (§ 4).

Ausser dem logischen giebt es aber noch einen anderen, den realen Verstandesgebrauch. Er bringt Erkenntnis zu Stande, ohne dass er dabei die sinnliche Erfahrung zu Rate ziehen muss. Durch ihn selbst werden die conceptus ipsi vel rerum vel respectuum gegeben (Dantur) (§ 6) . . . conceptus rerum et relationum primitivi atque ipsa axiomata per ipsum intellectum purum primitive dantur (§ 23). cum itaque in metaphysica non reperiantur principia empirica, conceptus in ipsa obvii non quaerendi sunt in sensibus, sed in ipsa natura intellectus puri, non tanquam conceptus connati, sed e legibus menti insitis (attendendo ad ejus actiones occasione experientiae) abstracti adeoque acquisiti (§ 8). (Quod autem intellectualia stricte talia attinet, in quibus usus intellectus est realis; conceptus tales tam objectorum, quam respectuum dantur per ipsam naturam intellectus, neque ab ullo sensuum usu sunt abstracti, nec formam ullam continent cognitionis sensitivae qua talis — § 6). Windelband nennt dies von Leibniz (Nouveaux essais) übernommene Prinzip des virtuellen Eingeborenseins geradezu den Nerv der Dissertation (G. d. Phil., 2. Aufl., S. 381), denn es gilt in analoger Weise wie für die intelligiblen Begriffe natürlich auch für Raum und Zeit (vgl. Coroll. zu Sectio III, S. 107).

Als Beispiele der dem Verstande selbst entstammenden Begriffe nennt Kant: possibilitas, existentia, necessitas, substantia, causa etc. cum suis oppositis et correlatis, alles spätere Kategorien (§ 8).[1])

[1]) Von Interesse ist, dass auch die Dissertation bereits einen Ansatz zur Unterscheidung von Wahrnehmungs- und Erfahrungsurteilen zeigt. Wie die Trennung auch später in der K. r. V. und den Prolegomenen nicht scharf vollzogen ist, so kann davon in der Dissertation natürlich noch viel

Worauf beziehen sich nun die reinen Verstandesbegriffe, was wird durch sie erkannt? Kant sagt: Nicht die sinnlich wahrgenommenen Dinge, sondern ihre Ursachen, die Dinge an sich, die Noumena. Der Verstand selbst wird demnach von ihm schliesslich so definiert: Intelligentia (rationalitas) est facultas subjecti, per quam, quae in sensus ipsius per qualitatem suam incurrere non possunt, repraesentare valet. (§ 3) Reflexion No. 73 heisst es: „Die Philosophie geht nur auf Begriffe vom Sein überhaupt, mithin dasjenige, was der Empfindung korrespondiert, und kann also ihre Begriffe nicht anschaulich machen. Sie geht eben darum auch auf Gegenstände, unabhängig von den Bedingungen der Anschauung." Vgl. auch Reflexion No. 74: „Die quantitas phaenomenon zu erkennen und zu bestimmen lehrt die Mathematik, die quanta noumena nur die Philosophie."

Es existiert also wieder Metaphysik und zwar echte Metaphysik: Sie bezieht sich auf Gegenstände, die nicht in den Bereich unserer Sinne fallen. Es sind damit gemeint sowohl die affizierenden Dinge an sich, als auch die uns nicht affizierende Gottheit. (So ist augenscheinlich Reflexion No. 95 zu verstehen, die wir bereits oben zitierten.)

Nun aber lässt Kant bezeichnender Weise eine Einschränkung der transscendenten Erkenntnis eintreten. Intellectualium non datur (homini) intuitus, sed nonnisi cognitio symbolica, et intellectio nobis tantum licet per conceptus universales in abstracto, non per singularem in concreto . . . conceptus intelligibilis, qua talis, est destitutus ab omnibus datis intuitus humani (§ 10). Sehr klar wird dadurch allerdings nicht, wie Kant sich eigentlich den Erkenntniswert der reinen Verstandesbegriffe denkt. Denn Erkenntnis sollen sie ja gewähren, der Standpunkt der Kritik, dass leere Begriffe keine Erkenntnis bieten, ist noch nicht erreicht. Diese grossen

---

weniger die Rede sein. Die Stelle, die ich im Sinne habe, lautet: in sensualibus autem et phaenomenis id, quod antecedit usum intellectus logicum, dicitur apparentia, quae autem apparentiis pluribus per intellectum comparatis oritur cognitio reflexa, vocatur experientia. Ab apparentia itaque ad experientiam via non est, nisi per reflexionem secundum usum intellectus logicum (§ 5). Dieser Ausspruch bestätigt auch die von Simmel gegebene Deutung der Erfahrungs- und Wahrnehmungsurteile. (Über den Unterschied der Wahrnehmungs- und Erfahrungsurteile, in den Kant-Studien Jahrgang 1897; vgl. auch die Kantvorlesungen.)

Unklarheiten zeigen, wie frisch noch der ganze Standpunkt der Dissertation ist, wie wenig durchgearbeitet.

Das Problem, wie sich die Weiterentwicklung Kants vom Empirismus des Jahres 1766 zur rationalistischen Metaphysik der Dissertation hin gestaltete, hat man auf dreifache Weise zu lösen gesucht:

Erdmann[1]) weist auf die Antinomien hin, die Kant vorwärts trieben, Paulsen[2]) auf den Einfluss von Humes Kritik der Kausalität, Windelband[3]) endlich hält die Lektüre der 1765 erschienenen und gewaltiges Aufsehen erregenden Nouveaux essais von Leibniz für entscheidend. Am leichtesten erklärt sich die plötzliche Standpunktsänderung wohl, wenn man ein Zusammenwirken aller drei Momente annimmt. Jedes einzelne von ihnen ist für sich allein wohl nicht hinreichend, um den vielseitigen Umschwung verständlich zu machen.

II. Kapitel.

1770—1781.[4])

Wie in den 60er Jahren, so richtet sich auch noch im nächsten Jahrzehnt Kants ganze Arbeit auf die Reform der Metaphysik. Alle vernichtende Kritik an der bestehenden soll nur dazu dienen, der neuen wahren Metaphysik den Weg frei zu machen. Aber ehe es dazu kam, trat noch einmal eine Wendung im Kantischen Denken ein.

Die Disputation de mundi sensibilis atque intelligibilis forma et principiis hatte am 20. August 1770 stattgefunden. Noch nicht vierzehn Tage später, am 2. September, schreibt Kant an Lambert, dem er ein Exemplar der Dissertation sendet, dass er der für den Buchhandel bestimmten Ausgabe einige Bogen hinzufügen will, darin er „die Fehler der Eilfertigkeit verbessern und seinen Sinn besser bestimmen“ wolle.

---

[1]) In der Einleitung zum zweiten Band der Reflexionen.

[2]) Im Versuch einer Entwickelungsgeschichte der Kantischen Erkenntnistheorie; vgl. auch den Kant.

[3]) Über die verschiedenen Phasen der Kantischen Lehre vom Ding an sich. Vierteljahrschr. f. wiss. Phil. 1876.

[4]) Vgl. E. Arnoldt, Die äussere Entstehung und die Abfassungszeit der K. r. V. Altpr. Monatsschr. Bd. 26, S. 59—147. (Auch in den Kritischen Excursen.)

Die transscendentale Theorie von Raum und Zeit steht fest. Die ferneren Untersuchungen gelten vor allem dem Anteil des Verstandes an der Erkenntnis. Besonders liegt Kant zunächst daran, die Sinnlichkeit und den Verstand in ihren Grenzen fest zu bestimmen, um vor allem einen Übergriff der ersten in die Rechte des zweiten (!) zu verhüten. Die Metaphysik soll vor den Irrtümern, die ihr aus der Sinnlichkeit drohen, geschützt werden. In diesem Bestreben geht Kant so weit, dass er dazu eine eigene Wissenschaft (phaenomenologia generalis) für nötig hält, die der Metaphysik vorangeht. Sie soll die Aufgabe haben, „den Prinzipien der Sinnlichkeit ihre Giltigkeit und Schranken" zu bestimmen, „damit sie nicht die Urteile über Gegenstände der reinen Vernunft verwirren". — In den Mussestunden des nächsten Semesters (Winter 1770/71) will Kant ferner die „Metaphysik der Sitten" zu Ende bringen. Sie soll eine „reine moralische Weltweisheit" sein, „in der keine empirischen Prinzipien anzutreffen sind". Sie werde in vielen Stücken den wichtigsten Absichten bei der veränderten Form der Metaphysik den Weg bahnen, und scheine ihm überdem bei den zur Zeit noch so schlecht entschiedenen Prinzipien der praktischen Wissenschaften ebenso nötig. Die Abwendung vom ethischen Empirismus der sechziger Jahre ist also endgültig.

Nach Vollendung der Metaphysik der Sitten beabsichtigt Kant dann Lambert seine positiven Resultate in der übrigen Metaphysik zur Beurteilung vorzulegen.

Bis zum nächsten Sommer (Brief an Herz vom 7. Juni 1771) hat sich dem Philosophen die Wichtigkeit einer strengen Scheidung von Sinnlichkeit und Vernunft, wie es jetzt statt Verstand heisst, noch stärker aufgedrängt. Der Glaube an eine reine Verstandeserkenntnis ist aber noch unerschüttert. Das Interesse für die theoretisch-transscendente Metaphysik und ihre Sicherstellung vor den Übergriffen der sinnlichen Erkenntnisweise ist ebenfalls nach wie vor wirksam. „Sie wissen," schreibt Kant dem Freunde, „welchen grossen Einfluss die gewisse und deutliche Einsicht in den Unterschied dessen, was auf subjektivischen Prinzipien der menschlichen Seelenkräfte, nicht allein der Sinnlichkeit, sondern auch des Verstandes beruht, von dem, was gerade auf die Gegenstände geht, in der ganzen Weltweisheit, ja sogar auf die wichtigsten Zwecke der Menschheit überhaupt habe." Kant plant jetzt ein selbständiges Werk, „welches unter dem Titel: Die Grenzen der Sinnlichkeit und der Vernunft das Verhältnis der für die

Sinnenwelt bestimmten Grundbegriffe und Gesetze zusamt dem Entwurfe dessen, was die Natur der Geschmackslehre,[1]) Metaphysik und Moral ausmacht, enthalten soll". Den Winter 1770/71 hat er der Sichtung des Materials und der Vorbereitung des Ganzen gewidmet. Der Plan ist erst vor kurzem, also im Frühjahr 1771, fertig geworden. Nach diesen Andeutungen würde das Werk wohl eine Zusammenfassung aller der Gegenstände geworden sein, die die kritische Periode dann in die drei Kritiken zerlegte; aber freilich unter Aufrechterhaltung der reinen Verstandeserkenntnis nicht bloss für Moral und Ästhetik, sondern auch für die transscendente Metaphysik — kurz die Analytik mit ihren Resultaten würde gefehlt haben und wir hätten statt ihrer eine transscendente Metaphysik aus reinen Verstandesbegriffen erhalten.

Der grosse Brief an Herz vom 21. Februar 1772 giebt die Disposition des Ganzen, wie sie Kant sich gedacht hatte.

I. Theoretischer Teil.
1. Phaenomenologie.
2. Natur und Methode der Metaphysik.

II. Praktischer Teil.
1. Allgemeine Prinzipien des Gefühls, des Geschmacks und der sinnlichen Begierde.
2. Die ersten Gründe der Sittlichkeit. —

Mit der Trennung des Sinnlichen vom Intellektuellen in der Ethik und der Feststellung der Prinzipien des Gefühls, Geschmacks und der Beurteilungskraft war Kant zufrieden, aber beim Durchdenken des theoretischen Teils stiess ihm eine Schwierigkeit auf, die er wie die andern Philosophen bisher nicht bemerkt hatte.

Es ist die berühmte Frage von 1772: Wie können sich die reinen Verstandesbegriffe, die nicht von Sinneswahrnehmungen abstrahiert sind, dennoch auf Gegenstände beziehen?

Zur Zeit scheint Kant noch keine Lösung des Problems zu besitzen. Die meisten Erörterungen des Briefes über dasselbe beweisen es eigentlich zwingend.

Und doch giebt es zwei nicht genügend beachtete Punkte, die einen in dieser Meinung wieder etwas irre machen: Wie konnte Kant, wenn er auf jene Frage gar keine Antwort wusste, von derselben sagen, dass sie „in der That den Schlüssel zu dem ganzen Geheimnisse der bis dahin sich selbst noch verborgenen Metaphysik ausmacht," — ferner, wie konnte er dann daran denken,

[1]) Über die eigentümliche Rolle, die die Ästhetik während der Entstehung des Kritizismus spielt, findet sich Näheres in dem Werke O. Schlapps „Kants Lehre vom Genie und die Entstehung der K. d. U."

in etwa drei Monaten eine Arbeit über die Quellen der Metaphysik, ihre Methode und Grenzen herauszugeben, wo er doch jenes Problem für so überaus wichtig ansah!

Hatte er nicht vielleicht doch schon eine Vorstellung davon, wie er es zu lösen gedachte, wenn sie vielleicht auch noch ganz anderer Natur war, als sie uns später in der Analytik entgegentritt?

Das neue Werk übrigens, dessen Veröffentlichung Kant beabsichtigt, ist der erste Teil eines grösseren, das den Titel „Kritik der reinen Vernunft" trägt, der uns hier zum ersten Male entgegentritt. Es soll die Natur der theoretischen sowohl als der praktischen Erkenntnis, sofern sie rein intellektuell sei, enthalten, d. h. den ersten Teil des grösseren Werkes.

Die nächste Nachricht über die Weiterentwickelung des Kritizismus giebt ein undatierter Brief an Herz. Auch in ihm dreht sich alles um die Reform der Metaphysik. Es ist Kants Absicht, „eine so lange von der Hälfte der philosophischen Welt umsonst bearbeitete Wissenschaft umzuschaffen". Das Wichtigste aber, das wir aus dem Briefe erfahren, ist, dass das Problem von 1772 inzwischen gelöst ist. Kant sieht sich „in dem Besitze eines Lehrbegriffs, der das bisherige Rätsel völlig aufschliesst und das Verfahren der sich selbst isolierenden Vernunft unter sichere und in der Anwendung leichte Regeln bringt".

Höchst bemerkenswert ist auch der folgende Ausspruch: — er enthält eigentlich in knappster Form alle Bestrebungen der kritischen Philosophie — „es leuchtet mir aber die Hoffnung entgegen, die ich niemand ausser Ihnen ohne Besorgnis, der grössesten Eitelkeit verdächtigt zu werden, eröffne, nämlich der Philosophie dadurch auf eine dauerhafte Art eine andere und für Religion und Sitten weit vorteilhaftere Wendung, zugleich aber auch ihr dadurch die Gestalt zu geben, die den spröden Mathematiker anlocken kann, sie seiner Beachtung fähig und würdig zu halten."

Die für den Mathematiker ansprechende Gestalt ist offenbar der synthetisch apriorische Charakter, der der Mathematik wie der Metaphysik der Erscheinungswelt nunmehr gemeinsam ist. Die für die Religion vorteilhaftere Wendung bedeutet die Fundamentierung derselben auf den Glauben.

Im Moment also, wo das Problem von 1772 gelöst ist und damit das Transscendente unerkennbar wird, tritt wieder die Meta-

physik des Glaubens hervor, denn um nichts anderes kann es sich handeln!

Der Begriff und die Einteilung der Metaphysik ist bereits ganz die aus der späteren Zeit bekannte. Sie zerfällt in die Metaphysik der Natur und die Metaphysik der Sitten. In der Anlage ist also das ganze spätere Schema der Metaphysik bereits vorhanden. Wie weit die theoretische Erkenntnis des Transscendenten bereits thatsächlich aufgegeben ist, lässt sich freilich nicht genauer bestimmen. Auf Grund der Metaphysikvorlesungen vom Ende dieses Jahrzehnts, in denen Kant trotz prinzipieller Aufgabe aller transscendenten Metaphysik immer wieder in solche Gedanken zurückfällt,[1]) lässt sich aber mit Sicherheit annehmen, dass dieser zwiespältige Zustand erst recht noch 1773/74 bestanden haben wird.

In Bezug auf die Metaphysik der Sitten, die zuerst herauszugeben Kant um diese Zeit plant, scheinen noch stärkere Abweichungen vom späteren Standpunkt zu bestehen. Es sieht aus, als wenn Kant in der lebhaften inneren Bewegung, die die neue Entdeckung in ihm ausgelöst haben wird, ihre Anwendung zunächst weiter führte als in späterer Zeit. Wie die rein theoretischen Verstandesbegriffe ohne Erfüllung mit Wahrnehmungen leer sind, so scheint es, als ob Kant sich genötigt fühlte, auch in der Ethik eine nähere analoge Beziehung zwischen dem reinen Moralitätsbegriff und der Sinnlichkeit herzustellen. „Die obersten praktischen Elemente sind Lust und Unlust, welche empirisch sind, ihr Gegenstand mag nun erkannt werden, woher er wolle. Es kann aber ein blosser reiner Verstandesbegriff die Gesetze und Vorschriften desjenigen, was lediglich sinnlich ist, nicht angeben, weil er in Ansehung dieses völlig unbestimmt ist. Der oberste Grund der Moralität muss nicht bloss auf das Wohlgefallen schliessen lassen; er muss selbst im höchsten Grade wohlgefallen, denn er ist keine blosse spekulative Vorstellung, sondern muss Bewegkraft haben, und daher, ob er zwar intellektual ist, so muss er doch eine gerade Beziehung auf die ersten Triebfedern des Willens haben.“ Ähnliche der eigentlich kritischen Ethik fernliegende Gedanken finden sich bekanntlich noch gelegentlich und dann im Zusammenhang höchst merkwürdig anmutend in den kritischen Schriften. Vielleicht stellen sie also Überreste aus einem früheren Entwickelungsstadium der kritischen Ethik dar.

[1]) Vgl. auch die Mitteilungen Erdmanns darüber.

Von allen Seiten kamen jetzt Vorwürfe, dass der Philosoph nichts veröffentliche, und doch war er, wie er selbst sagt, niemals tätiger als in diesen Jahren. Die Schwere der Probleme, mit denen er es zu thun hatte, und der neurasthenische Zustand, in dem er sich dauernd befand — ein wesentlicher Umstand (vgl. die Briefe) —, schoben den Abschluss seiner Untersuchungen immer von neuem hinaus.

1776 schreibt er an Herz, dass er nicht vor dem nächsten Sommer fertig werden könne. Die Materien häuften sich zwar unter seinen Händen, wie es zu geschehen pflege, wenn man einiger fruchtbarer Prinzipien habhaft geworden sei. Aber sie würden „insgesamt durch einen Hauptgegenstand wie durch einen Damm zurückgehalten, von welchem er hoffe, ein dauerhaftes Verdienst zu erwarten, in dessen Besitz er auch wirklich schon zu sein glaubt, und wozu nunmehr nicht wohl nötig sei, es auszudenken, sondern nur auszufertigen". Ganz ähnlich heisst es im nächsten Brief an Herz (20. August 1777): „Allen Ausfertigungen dieser Arbeiten liegt indessen das, was ich die Kritik der reinen Vernunft nenne, als ein Stein im Wege, mit dessen Wegschaffung ich jetzt allein beschäftigt bin, und diesen Winter damit völlig fertig zu werden hoffe. Was mich aufhält, ist nichts weiter als die Bemühung, allem darin Vorkommenden völlige Deutlichkeit zu geben."

Welches war jener ‚Hauptgegenstand', jener ‚Stein im Wege'? Windelband[1]) hat an das Ding an sich gedacht.

Es scheint mir aber, als wenn er die obigen Stellen zu Unrecht herangezogen hat. Es liegt eigentlich garnichts in ihnen, das uns veranlassen könnte, sie auf das Ding an sich zu beziehen. Windelband benützt sie denn auch erst, nachdem er zuvor auf anderem Wege seine Hypothese über ein Stadium, in dem Kant die Dinge an sich völlig negierte, begründet hat. Näher liegt es, jene Stellen einfach auf die Analytik im Ganzen zu beziehen, von der Kant ja auch anderweitig gesagt hat, sie hätte ihm die weitaus grösste Mühe gekostet. Bezeichnet er doch selbst an obiger Stelle als den ‚Stein im Wege' „das, was er die Kritik der reinen Vernunft nennt."

Natürlich wird dadurch Windelbands Frage nicht beseitigt, ob Kant nicht doch zu irgend einer Zeit zwischen 1772 und 1781

[1]) Windelband, Die verschiedenen Phasen der Kantischen Lehre vom Ding an sich, Vierteljahrsschrift für wissenschaftl. Philosophie 1876.

jenen radikalen Standpunkt einnahm und damit zur Metaphysik in ein vollkommen neues Verhältnis trat. Der Hauptstützpunkt seiner Hypothese, die Stelle der Kritik aus dem Abschnitt „Phaenomena und Noumena“: „Die Einteilung der Gegenstände in Phaenomena und Noumena und der Welt in eine Sinnen- und Verstandeswelt kann daher garnicht zugelassen werden,“ wirkt ganz ungemein bestechend. Doch findet sich in dem handschriftlichen Material, soweit es veröffentlicht ist, nichts, das auf ein solches extremstes Stadium hinweist. Es ist demnach wohl ausgeschlossen, dass Kant sich längere Zeit ernstlich mit dem Gedanken getragen hat, das Ding an sich ganz zu eliminieren. Andererseits wird man sich kaum entschliessen können, anzunehmen, dass Kant niemals die merkwürdige Rolle, die das Ding an sich spielt, erkannt haben und mit seiner Elimination experimentiert haben sollte.

In der That zeigen die Ausführungen, die sich in der K. r. V. an zwei Stellen über den „transscendentalen Gegenstand“ als Gegenbild der Einheit der Apperception finden,[1]) eine solche

---

[1]) In den Abschnitten: „Von der Synthesis der Rekognition der Begriffe“ und „Phaenomena und Noumena“. — Vgl. auch hier die entsprechenden Seiten aus Volkelt, Kants Erkenntnistheorie S. 112u.—118, denen ich mich in diesem Falle aber nicht überall anschliessen kann. Es scheint mir, als ob Volkelt das „Korrelatum der Einheit der Apperception“ S. 113u. in allzu nahe Beziehung zum Ding an sich setzt, wenn er meint, dass es von der Seite des Dinges an sich her die Erscheinungen zusammenhalte, wie es von der Erscheinungsseite her die Apperception thut. Es kommt mir vielmehr vor, als wenn Kant an diesen Stellen gerade dem Ding an sich soweit, als es nur geht, die Transscendenz nehmen will. Die beste Bezeichnung, die mir bisher begegnete, ist diejenige, die mir in einem nicht veröffentlichten Strassburger Seminarvortrag von Dr. M. Raich auffiel, wo das Ding an sich (in den in Frage stehenden Partien der K. r. V.) mit den Kategorien in eine Reihe gestellt wurde. Es heisst dort: „Das Objekt, worauf ich die Erscheinung überhaupt beziehe, ist der transscendentale Gegenstand (K r. V. 204). Dieser ist bei aller unserer Erkenntnis immer einerlei = X (122); er bildet das Korrelatum der Einheit der transscendentalen Apperception (232), also ist er numerisch eins, der Gegenstand überhaupt. Er ist nichts anderes als notwendige Einheit des Bewusstseins, notwendige formale Bedingung der objektiven Realität unserer empirischen Erkenntnis, er ist eine Form apriori und darf deswegen seinen Platz neben Raum, Zeit, Kategorien und transscendentaler Apperception behaupten . . . Nur für den Standpunkt des Kritizismus ist das Nebeneinandersein des transscendentalen und des transscendenten Gegenstandes zulässig, während der „transscendentale Gegenstand“ allein auf den Fichte-

Tendenz. Mit jenem Begriff ist Kant auf dem besten Wege, das Ding an sich ganz zu beseitigen, und er wird auch wohl gelegentlich diesem Gedanken wirklich etwas näher nachgegangen sein,[1]) und eine der übrig gebliebenen Spuren davon ist vielleicht die von Windelband angeführte Stelle.

Wie weit er dabei fortgeschritten ist, ob die Fassung des Dinges an sich als Grenzbegriff eine letzte Vorstufe zum radikalsten Standpunkt, der völligen Aufgabe jenes Begriffs, oder bereits ein weiterer Schritt eben zur Vermeidung jener letzten Konsequenz ist, scheint auf Grund des vorliegenden Materials nicht ausgemacht zu werden können.

Für die Bestimmung des Zeitpunktes jener vielleicht unternommenen Eliminationsversuche bleibt zu beachten, dass zur Zeit der den Manuskripten L_1, H, K_1 zu Grunde liegenden Metaphysik-Vorlesung von der Preisgabe der Dinge an sich noch durchaus keine Rede war. Nach Heinzes Nachweis fallen sie aber in die Zeit zwischen W.-S. 1775/76 und W.-S. 1779/80. Daher ist die Vermutung gewiss berechtigt, dass jener radikalste Standpunkt jedenfalls 1777, wie ihn Windelband ansetzt, noch nicht erreicht ist. Nach Adickes (in seiner Ausgabe der K. r. V.) stammen ferner wesentliche Abschnitte über den transscendentalen Gegenstand nicht aus dem ersten Entwurf der K. r. V., sondern wurden nachträglich eingefügt, sodass man wohl annehmen darf, dass die radikalsten Gedanken über die Dinge an sich Kant erst ganz spät gekommen sind. —

---

schen Idealismus, der transscendente Gegenstand allein ohne alle apriorischen Formen auf den Empirismus oder Skeptizismus hinweisen." — Auch die von Volkelt S. 114 Zeile 8—14 v. o. angeführten Worte Kants fasse ich anders als er auf. Es scheint mir, als wenn er bei ihnen nicht an das Ding an sich denkt, sondern gerade daohne auszukommen sucht. Gerade die Worte „weil wir ausser unserer Erkenntnis . . ." glaube ich so deuten zu sollen, dass das Ding an sich völlig eliminiert wird. — Vgl. ferner die ganz ausgezeichnete, ja beste Abhandlung über dies Thema: M. Wartenberg, Der Begriff des „transscendentalen Gegenstandes" bei Kant und Schopenhauers Kritik desselben, eine Rechtfertigung Kants, Kant-Studien Bd. IV und V; ebenso auch sein schönes Buch Kants Theorie der Kausalität.

[1]) Vgl. auch die Preisschrift über die Fortschritte der Metaphysik Seite 117 und Nachträge zur Kritik der reinen Vernunft hg. von Erdmann, No. 26.

Die letzten drei Briefe aus den siebziger Jahren enthalten nur eine kurze, aber gerade für uns sehr bedeutsame Mitteilung über die K. r. V., an der er „noch unermüdet“ arbeitet. Kant bezeichnet sie als ein „Handbuch über Metaphysik“!

Das unzweideutige Resultat, das die Betrachtung der siebziger Jahre ergiebt, ist: Es handelt sich überall für Kant um eine Reform der Metaphysik, es soll die endgültige Methode und das abschliessende System derselben gefunden werden.

Anfangs hoffte Kant noch theoretische Behauptungen über das Transscendente auf Grund der intelligiblen Erkenntnisweise aufstellen zu können; aber die Untersuchung des Problems von 1772 ergab das Resultat, dass eine Erkenntnis des Übersinnlichen ausgeschlossen ist.

Der Name der Metaphysik aber lebt fort als apriorische Erkenntnis der Erscheinungswelt und des Sittlichen, und auch das Transscendente wird nach der Erkenntnis seiner Unzugänglichkeit für die Wissenschaft nicht einfach gleichgültig bei Seite geschoben, sondern dem Glauben erschlossen.

Und so entsteht der Kritizismus mit seiner eigentümlichen Stellung zur Metaphysik.

IV. Teil.

Der Kritizismus und die Metaphysik.

I. Kapitel.

Kants Verhältnis zur Metaphysik im allgemeinen.

Kant hat auch in der kritischen Zeit die allerhöchste Vorstellung von der Bedeutsamkeit der auf Metaphysik gerichteten Bestrebungen als solchen. Metaphysik ist ihm eine Sache von der allergrössten Wichtigkeit, ihre Probleme wurzeln so tief im Wesen des Menschen, dass er sich nach Kants fester Überzeugung niemals ihrer Erörterung wird entziehen können. — Auch der kritische Kant ist also nicht positivistisch gerichtet.

Wir beweisen das durch Belege.

„Es ist umsonst", so heisst es gleich in der ersten Vorrede zur K. r. V., „Gleichgültigkeit in Ansehung solcher Nachforschungen erkünstein zu wollen, deren Gegenstand der menschlichen Natur nicht gleichgültig sein kann" (S. 4). „Wer kann es wohl ertragen, dass wir von der Natur unserer Seele bis zum klaren Bewusstsein des Subjekts und zugleich der Überzeugung gelangen, dass seine Erscheinungen nicht materialistisch völlig erklärt werden, ohne zu fragen, was denn die Seele eigentlich sei, und, wenn kein Erfahrungsbegriff hierzu zureicht, allenfalls einen Vernunftbegriff (eines einfachen immateriellen Wesens) bloss zu diesem Behuf anzunehmen, ob wir gleich seine objektive Realität garnicht darthun können . . . Endlich, wer sieht nicht bei der durchgängigen Zufälligkeit und Abhängigkeit alles dessen, was er nur nach Erfahrungsprinzipien denken und annehmen mag, die Unmöglichkeit, bei diesem stehen zu bleiben, und fühlt sich nicht notgedrungen, unerachtet alles Verbots, sich nicht in transscendente Ideen zu verlieren, dennoch über alle Begriffe, die er durch Erfahrung rechtfertigen kann, noch in dem Begriffe eines Wesens Ruhe und Befriedigung zu suchen, davon die Idee zwar an sich selbst der Möglichkeit nach nicht eingesehen, obgleich auch nicht widerlegt werden kann, weil sie ein blosses Verstandeswesen betrifft, ohne die aber die Vernunft auf immer unbefriedigt bleiben müsste" (Prol. S. 139; ebenso S. 166). Metaphysik ist „in der Naturanlage der menschlichen Vernunft gegeben" (Prol. 150). „Metaphysik ist vielleicht mehr, wie irgend eine andere Wissenschaft in uns gelegt und kann garnicht als das Produkt einer beliebigen Wahl oder als zufällige Erweiterung beim Fortgange der Erfahrungen . . . angesehen werden" (Prol. 140; vgl. 111). Sie ist „wenngleich nicht als Wissenschaft, doch als Naturanlage (metaphysica naturalis) wirklich. Denn die menschliche Vernunft geht unaufhaltsam, ohne dass blosse Eitelkeit des Vielwissens sie dazu bewegt, durch eigenes Bedürfnis getrieben bis zu solchen Fragen fort, die durch keinen Erfahrungsgebrauch der Vernunft und daher entlehnte Prinzipien beantwortet werden können, und so ist wirklich in allen Menschen, sobald Vernunft sich in ihnen bis zur Spekulation erweitert, irgend eine Metaphysik zu aller Zeit gewesen, und wird auch immer darin bleiben" (K. r. V. 755; ebenso 657). „Die Vernunft wird durch einen Hang ihrer Natur getrieben, über den Erfahrungsgebrauch hinaus zu gehen, sich in einem reinen Gebrauche und vermittelst blosser Ideen zu den äussersten Grenzen aller Er-

kenntnis hinaus zu wagen und nur allererst in der Vollendung ihres Kreises, in einem für sich bestehenden systematischen Ganzen, Ruhe zu finden.“ Die Auflösung der so entstehenden Aufgaben macht den „letzten Zweck“ der Vernunft aus, „sie mag diesen nun erreichen oder nicht.“ In Ansehung desselben haben alle anderen „bloss den Wert der Mittel“ (K. r. V. 605). Im Feld der Erfahrungen ist für die Vernuuft „niemals völlige Befriedigung anzutreffen“ (K. r. V. 610). „Die menschliche Vernunft hat das besondere Schicksal in einer Gattung ihrer Erkenntnisse: dass sie durch Fragen belästigt wird, die sie nicht abweisen kann, denn sie sind ihr durch die Natur der Vernunft selbst aufgegeben, die sie aber auch nicht beantworten kann, denn sie übersteigen alles Vermögen der menschlichen Vernunft“ (K. r. V. 3; vgl. Prol. 31). „Irgend eine Metaphysik ist immer in der Welt gewesen und wird auch wohl ferner . . . darin anzutreffen sein“ (K. r. V. 6). „Die menschliche Vernunft hängt an der spekulativen Philosophie mit einer nie erlöschenden Neigung, die nur darum, weil sie unaufhörlich getäuscht wird, es jetzt, obgleich vergeblich, versucht, sich in Gleichgültigkeit zu verwandeln“ (Prol. 172). „Die menschliche Vernunft hat seitdem, dass sie gedacht, oder vielmehr nachgedacht hat, niemals einer Metaphysik entbehren, aber gleichwohl sie nicht genugsam geläutert von allem Fremdartigen darstellen können. Die Idee einer solchen Wissenschaft ist eben so alt als spekulative Menschenvernunft; und welche Vernunft spekuliert nicht, es mag nun auf scholastische oder populäre Art geschehen?“ (K. r. V. 635). „Der Mathematikus, der schöne Geist, der Naturphilosoph: was richten sie aus, wenn sie über die Metaphysik übermütigen Spott treiben? In ihrem Innern liegt der Ruf, der sie jederzeit auffordert, in das Feld derselben einen Versuch zu thun. Sie können, wenn sie als Menschen ihre letzten Zwecke nicht in Befriedigung der Absichten dieses Lebens suchen, nicht umhin, zu fragen: Woher bin ich? Woher ist das Ganze? Der Astronom ist zu diesen Fragen noch mehr aufgefordert. Er kann sich nicht entbrechen, etwas zu suchen, was ihn hierin befriedigte. Bei dem ersten Urteile, was er hierüber fällt, ist er im Gebiete der Metaphysik“ (Refl. No. 128). „Die Metaphysik ist notwendig. Ihr Grund ist die durch empirische Begriffe niemals zu befriedigende Vernunft. Die Vernunft findet weder in der Betrachtung der Dinge Befriedigung, noch im Felde der Erfahrung, d. h. in der Sinnenwelt. (Wohl vom Hörer schlecht nachgeschrieben!) Der

Begriff von Gott und von der Unsterblichkeit der Seele, das sind die beiden grossen Triebfedern, weshalb die Vernunft aus dem Felde der Erfahrung herausgegangen" (Metaph.-Vorl. Pölitz 18). „Mathematik, Naturwissenschaft, Gesetze, Künste, selbst Moral etc. füllen die Seele noch nicht gänzlich aus; es bleibt immer noch ein Raum in ihr übrig, der für die blosse reine und spekulative Vernunft abgestochen ist, und dessen Lehre uns zwingt, in Fratzen oder Tändelwerk oder auch Schwärmerei dem Scheine nach, Beschäftigung und Unterhaltung, im Grunde aber nur Zerstreuung zu suchen, um den beschwerlichen Ruf der Vernunft zu übertäuben, die ihrer Bestimmung gemäss etwas verlangt, was sie vor sich selbst befriediget" (Prol. 172 f.). Niemals wird Metaphysik aufhören zu existieren: „Dass der Geist des Menschen metaphysische Untersuchungen einmal gänzlich aufgeben werde, ist ebenso wenig zu erwarten, als dass wir, um nicht immer unreine Luft zu schöpfen, das Atemholen einmal lieber ganz und gar einstellen würden. Es wird also in der Welt jederzeit, und was noch mehr, bei Jedem, vornehmlich dem nachdenkenden Menschen Metaphysik sein, die, in Ermangelung eines öffentlichen Richtmasses, jeder sich nach seiner Art zuschneiden wird" (Prol. 157). Sie ist älter als alle anderen Wissenschaften und würde bleiben, „wenngleich die übrigen insgesamt in dem Schlunde einer alles vertilgenden Barbarei gänzlich verschlungen werden sollten" (K. r. V. 16). „Gerade in diesen letzteren Erkenntnissen, welche über die Sinnenwelt hinausgehen . . . liegen die Nachforschungen unserer Vernunft, die wir der Wichtigkeit nach für weit vorzüglicher, und ihre Endabsicht für viel erhabener halten, als alles, was der Verstand im Felde der Erscheinungen lernen kann, wobei wir, sogar auf die Gefahr zu irren, eher alles wagen, als dass wir so angelegene Untersuchungen aus irgend einem Grunde der Bedenklichkeit, oder aus Geringschätzung und Gleichgültigkeit aufgeben sollten" (K. r. V. 36). An dem Begriff des Übersinnlichen nimmt die Vernunft ein solches Interesse, „dass darum Metaphysik, wenigstens als Versuch überhaupt existiert, jederzeit gewesen ist und fernerhin sein wird" (Über d. Fortschr. 163 f.). „Alle Welt hat irgend eine Metaphysik zum Zwecke der Vernunft, und sie, samt der Moral, machen die eigentliche Philosophie aus" (Über d. Fortschr. 176). „Es zeigt sich jetzt eine Art von Indifferentismus gegen diese Wissenschaft, da man es sich zur Ehre zu machen scheint, von metaphysischen Nachforschungen als von blossen Grübeleien verächtlich zu reden und

doch ist Metaphysik die eigentliche, wahre Philosophie" (Logik 36; ebenso Metaphysik-Vorl. Pölitz 16; vgl. auch Lose Blätter G. 3 und K. r. V. 641).[1])

Diese Hochschätzung der Metaphysik als Menschheitsphänomen geht Hand in Hand mit einer ausserordentlich geringen Bewertung der Schulmetaphysik. Dieselbe gilt Kant als „Gewäsch" (Prol. 155), sie kann „keinem prüfenden Kopf ein Genüge thun" (Prol. 157). „Man kann kein einziges Buch aufzeigen und sagen, das ist Metaphysik" (Prol. 46). Es giebt „überall noch keine Metaphysik" (Prol. 31). Diese Wissenschaft hat während der ganzen Vergangenheit „nicht die mindeste Erwerbung gemacht" (Prol. 161 f.). Zu ihrer Beurteilung „soll erst der Massstab gefunden werden" (Prol. 169). Noch niemand hat in ihr die geringste Sicherheit erreicht, ihr bisheriges Verfahren war „ein blosses Herumtappen, und, was das Schlimmste gewesen ist, unter blossen Begriffen" (K. r. V. 17; vgl. 12). Es „kann mit der grössten Gewissheit dargethan werden, dass bis auf Leibniz' und Wolffs Zeit, diese selbst mit eingeschlossen, die Metaphysik in Ansehung jenes wesentlichen Zwecks (Erkenntnis des Transscendenten) nicht die mindeste Erwerbung gemacht hat, nicht einmal die von dem blossen Begriffe irgend eines übersinnlichen Objekts, sodass sie zugleich die Realität dieses Begriffs theoretisch hat nachweisen können, welches der kleinstmögliche Fortschritt zum Übersinnlichen gewesen wäre" (Ü. d. Fortschr. 161 f.). Sie ist „nach so viel Bemühen und Geräusch noch immer da, wo sie zu Aristoteles' Zeit war" (Prol. 168; vgl. K. r. V. 16). „In ihr ist seit Aristoteles' Zeiten nicht viel Fortschreitens gewesen" (Ü. d. Fortschr. 98 f.).

Diesem Sachverhalt gegenüber fühlt sich Kant als Reformator der Metaphysik, und zwar sowohl inbezug auf die Metaphysik als apriorische Erkenntnis der Erscheinungswelt, als auch hinsichtlich der Metaphysik des Transscendenten.[2])

In erster Beziehung kommt besonders die Einleitung der Prolegomena in Betracht. S. 31 heisst es dort: Es steht „eine völlige Reform oder vielmehr eine neue Geburt derselben nach einem bisher ganz unbekannten Plane unausbleiblich bevor" (vgl.

[1]) Über die Metaphysik geht Kant aber noch die Moral: „Die vornehmsten aller Vernunftwissenschaften sind Metaphysik und Moral, aber jene um dieser Willen" (Aus Refl. 174).

[2]) Es muss hiermit dem Folgenden etwas vorgegriffen werden.

Briefe 438). Die Kritik war die Grundlegung dazu. Sie „soll nicht der geschwätzigen Seichtigkeit, unter dem angemassten Namen der Popularität oder wohl gar dem Skeptizismus, der mit der ganzen Metaphysik kurzen Prozess macht, das Wort reden; vielmehr ist die Kritik die notwendige vorläufige Veranstaltung zur Beförderung einer gründlichen Metaphysik als Wissenschaft“ (K. r. V. 29). Kant unternimmt sie als den einzigen Ausweg aus dem Gewirr von Skeptizismus und Dogmatismus, das ihn umgiebt, als eine Kritik „des Vernunftvermögens überhaupt, in Ansehung aller Erkenntnisse, zu denen sie unabhängig von aller Erfahrung, streben mag, mithin (als) die Entscheidung der Möglichkeit oder Unmöglichkeit einer Metaphysik überhaupt und die Bestimmung sowohl der Quellen, als des Umfanges und der Grenzen derselben, alles aber aus Prinzipien“ (K. r. V. 5 f.). „Die Transscendental-Philosophie, d. i. die Lehre von der Möglichkeit aller Erkenntnis apriori überhaupt, welche die K. r. V. ist, hat zu ihrem Zweck die Gründung einer Metaphysik“ (Über d. Fortschr. 112). Das Geschäft der K. r. V. besteht darin, „das bisherige Verfahren der Metaphysik umzuändern dadurch, dass wir nach dem Beispiele der Geometer und Naturforscher eine gänzliche Revolution mit derselben vornehmen“ (K. r. V. 21). Die Prolegomena endlich sind überzeugt, dass „wir nunmehr eine Metaphysik besitzen, die keiner vorbereitenden Entdeckungen mehr bedarf und die zuerst der Vernunft dauernde Befriedigung verschaffen kann“ (S. 155).[1])

In Bezug auf die Metaphysik des Transscendenten ist das wichtigste Selbstzeugnis die ganze Schrift über die Fortschritte der Metaphysik seit Leibniz und Wolff. Dieselbe stellt den Kritizismus als endgiltige Sicherung einer Metaphysik des Transscendenten und zwar in der Form eines „moralisch-praktischen Dogmatismus“ hin. Dies dritte Stadium der Metaphysik erfülle „den ganzen Zweck“ derselben (Ebenda 141). Ebenso äussert sich Kant in der Schrift über den ewigen Frieden in der Philosophie. Er glaubt, dass sein System diesen ewigen Frieden bringe „durch die Ohnmacht der theoretischen Beweise des Gegenteils einerseits, und durch die Stärke der praktischen Gründe der Annehmung ihrer Prinzipien andererseits“ (Ebenda 85).

---

[1]) Ich erinnere ferner an die zahlreichen Stellen, in denen Kant die Absicht äussert, eine Metaphysik zu schreiben, die das vollständige und lückenlose System derselben enthalten soll.

II. Kapitel.
Der Begriff der Metaphysik.

Die Bestimmung des Begriffs der Metaphysik durch Kant in seiner kritischen Epoche ist aufs engste mit der von Wolff, noch mehr der Knutzens verwandt. Für Wolff fielen Metaphysik und theoretische Philosophie zusammen, sie stellten das System der rationalen Erkenntnis dar. Bei Knutzen erweiterte sich der Begriff der Metaphysik sogar noch, indem er auch die praktisch-moralische Grundwissenschaft mit umfasste. Darin folgt ihm Kant völlig. Eine wesentliche Modifikation ergiebt sich jedoch durch die Beschränkung der theoretischen Erkenntnis auf die Erfahrungswelt. Diese Beschränkung ist der Grund für eine Spaltung im Begriff der Metaphysik. Wir stellen das nun im einzelnen dar.

Eine erste Klasse von Definitionen der Metaphysik gründet sich auf ihren spezifischen Gegenstand oder Endzweck. Dieser Endzweck ist das Übersinnliche. Daher bedeutet die Metaphysik „eine Wissenschaft, die über die Grenzen der Natur hinausgehet (Natur ist der Inbegriff aller Gegenstände der Erfahrung)." (Metaphysik-Vorl. Pölitz 17). Die Preisschrift über die Fortschritte... definiert gleich auf der zweiten Seite die Metaphysik als „die Wissenschaft, von der Erkenntnis des Sinnlichen zu der des Übersinnlichen durch die Vernunft fortzuschreiten" (S. 98).[1]) Und zwar bezeichnet Kant die Metaphysik des Übersinnlichen als die „eigentliche Metaphysik" (ebenda S. 103; ebenso Reflex. No. 124). Über die Grenze möglicher Erfahrung hinauszukommen sei „gerade die wesentlichste Angelegenheit" der Metaphysik (K. r. V. 19.) Theoretische Erkenntnis des Transscendenten, der „Überschritt vom Sinnlichen zum Übersinnlichen", also ist nach wie vor das letzte ideale Ziel der Metaphysik (Über d. Fortschr. 98, 101, 112, 129, 130, 135, 136, 138, 161, 163 ff.). Schon ihr Name weist darauf hin (ebenda 160 f.). Genauer wird ebenda S. 136 ihre Aufgabe so bestimmt: „Auf das Übersinnliche in der Welt (die geistige Natur

---

[1]) Ich kann das gewöhnliche Urteil über diese Schrift, dass sie bereits senilen Charakter habe, mir nicht zu eigen machen. Die Schriften von 1790 zeigen zwar mehrfach einen starken formalen Schematismus, aber trotzdem sind sie doch im ganzen von höchster Genialität, ja stellenweise nähern sie sich in der Klarheit ihrer Darstellung vorkritischen Schriften des Philosophen. Das gilt auch eben von jener Preisschrift. Ihre Kenntnis ist für das Verständnis des Kritizismus sogar hochwichtig.

der Seele) und das ausser der Welt (Gott), also Unsterblichkeit und Theologie, ist der Endzweck gerichtet." (Sie könnten erkannt werden, „weil ein Gesetz der Freiheit als übersinnlich gegeben ist".) „Die unvermeidlichen Aufgaben der reinen Vernunft selbst sind Gott, Freiheit und Unsterblichkeit. Die Wissenschaft aber, deren Absicht mit allen ihren Zurüstungen eigentlich nur auf die Auflösung derselben gerichtet ist, heisst Metaphysik" (K. r. V. 36). „Gott, Freiheit und Seelenunsterblichkeit sind diejenigen Aufgaben, zu deren Auflösung alle Zurüstungen der Metaphysik als ihrem letzten und alleinigen Zwecke abzielen" (K. d. U. 375). (Weitere Stellen dieser Art siehe: K. r. V. 290; Prol. 46 f.; Reflex. No. 176, 965; Metaphysik-Vorl. Pölitz 262 f. etc.)

Diese erste Definition der Metaphysik als Wissenschaft vom Transscendenten basiert auf ihrem letzt erstrebten Gegenstand. Eine andere Art ihrer Begriffsbestimmung gründet sich auf ihre Methode.

Baumgarten hatte die Metaphysik als die Wissenschaft von den ersten Prinzipien der Erkenntnis definiert. Diese Begriffsbestimmung weist Kant (K. r. V. 636; Metaphysik-Vorl. Pölitz 129) mit der zutreffenden Begründung zurück, dass auf diese Weise empirische und metaphysische Wissenschaft nicht streng unterscheidbar sind; denn welche Begriffe als erste Prinzipien aufzufassen sind, und welche nicht, dafür gäbe es kein Kriterium.

Vielmehr bilde nur „die gänzliche Ungleichartigkeit und Verschiedenheit des Ursprungs" ein Unterscheidungsmittel jener beiden Wissenschaften: Die Methode der Metaphysik sei im Gegensatze zu der der empirischen Forschung apriorischer Natur (z. B. Metaphysik-Vorl. Pölitz 128). So entsteht folgende Definition der Metaphysik: „Wenn man die Metaphysik nicht sowohl nach ihrem Zweck, sondern vielmehr nach den Mitteln zu einem Erkenntnisse überhaupt durch Prinzipien apriori zu gelangen, d. i. nach der blossen Form ihres Verfahrens erklären will, so muss sie als das System aller reinen Vernunfterkenntnis der Dinge durch Begriffe definiert werden" (Über d. Fortschr. 161). Metaphysik „ist nichts als das Inventarium aller unserer Besitze durch reine Vernunft systematisch geordnet" (K. r. V. 10. — Andere Stellen dieser Art Metaphysik-Vorl. Pölitz 17; Über d. Fortschr. 99; Reflex. No. 130, 140; K. r. V. 637).

Durch diese Bestimmung des Begriffs der Metaphysik auf Grund ihrer Methode wird von vornherein die synthetisch-apriorische

Erkenntnis der Erscheinungswelt mitumfasst — während der erste Begriff der Metaphysik ja nur das Übersinnliche betraf.

Die weitere Untersuchung ergiebt nun bekanntlich, dass eine apriorische Erkenntnis des Transscendenten unmöglich ist, und so verengt sich der Begriff der Metaphysik zu dem einer apriorischen Wissenschaft von der Erscheinungswelt.

Die Einteilung der übrigbleibenden Metaphysik erfolgt nach ihren Objekten. Sie hat es als materiale rationale Vernunfterkenntnis „mit bestimmten Gegenständen und deren Gesetzen zu thun, denen sie unterworfen sind“ (Grdleg. z. Metaph. d. S. 13). Diese Gesetze sind nun entweder Gesetze der Natur oder der Freiheit, d. h. Gesetze dessen, was geschieht, und dessen, was geschehen soll (K. r. V. 634 u. ö.). Daher zerfällt die Metaphysik als erkennende Wissenschaft „in die des spekulativen und praktischen Gebrauchs der reinen Vernunft und ist also entweder Metaphysik der Natur oder Metaphysik der Sitten“ (K. r. V. 634 f.; Grdleg. z. Metaph. d. S. 13). Die Anwendung des Begriffs der Metaphysik auch auf die Ethik geht, wie bemerkt, vielleicht auf Knutzens Einfluss zurück.

Dies ist die streng kritische Einteilung der Metaphysik. Daneben findet sich aber charakteristischer Weise auch noch die alte in Ontologie, rationale Physiologie, rationale Kosmologie und rationale Theologie. So besonders K. r. V. 637 f. Natürlich sind die beiden letzten nicht eigentlich möglich, sie sind im günstigsten Falle Wissenschaften eines notwendigen dialektischen Scheins resp. notwendige Glaubenssätze. Was die Ontologie angeht, so fällt sie mit der Transscendental-Philosophie zusammen.

Das Verhältnis dieser zur Metaphysik wird von Kant nicht überall gleich bestimmt. Mehrfach (so Reflex. No. 130 ff.) unterscheidet Kant genau zwischen beiden. Transscendental-Philosophie ist ihm „eine Wissenschaft von der Möglichkeit einer synthetischen Erkenntnis apriori“, während Metaphysik das System dieser Erkenntnisse selbst ist. An anderen Stellen umfasst dagegen der Begriff der Metaphysik die Transscendental-Philosophie als einen Teil in sich.

Es handelt sich nun noch darum, der Metaphysik ihren Platz im System der Philosophie zu bestimmen.

Der Begriff der Philosophie fällt unter den umfassenderen der Vernunfterkenntnis. Diese gliedert sich in philosophische Er-

kenntnis aus Begriffen und mathematische Erkenntnis durch Konstruktion der Begriffe. (Die Unterscheidung von Philosophie und Mathematik als Wissenschaft der Qualitäten und Quantitäten ist in der kritischen Periode aufgegeben.)

Die Philosophie, das „System der Vernunfterkenntnis aus Begriffen (z. B. Metaphysik der Sitten 11, Vorrede; Metaphysik-Vorl. Pölitz 1, 3) zerfällt in formale und materiale Philosophie. Die formale „beschäftigt sich bloss mit der Form des Verstandes und der Vernunft selbst und den allgemeinen Regeln des Verstandes und der Vernunft überhaupt, ohne Unterschied der Objekte“ und heisst Logik. Die materiale dagegen hat es „mit bestimmten Gegenständen und den Gesetzen zu thun, denen sie unterworfen sind“ (Grdleg. z. Metaph. d. S. 3). Sie zerfällt wiederum in empirische und reine Philosophie: „Alle Philosophie aber ist entweder Erkenntnis aus reiner Vernunft, oder Vernunfterkenntnis aus empirischen Prinzipien. Die erstere heisst reine, die zweite empirische Philosophie“ (K. r. V. 634; vgl. Grdleg. z. Metaph. d. S. 4). Doch ist Kant im allgemeinen wenig geneigt, dem empirischen Teil den Titel „Philosophie“ zuzubilligen (vgl. Grdleg. z. Metaph. d. S. Vorrede).

Deshalb decken sich bei ihm im Grunde ganz wie bei Wolff die Begriffe der materialen Philosophie und der Metaphysik. — Gelegentlich scheidet Kant aber noch zwischen Metaphysik und „propaedeutischer Kritik“, „welche das Vermögen der Vernunft in Ansehung aller reinen Erkenntnis apriori untersucht (K. r. V. 634) — fügt aber sogleich hinzu: „wiewohl dieser Name (Metaphysik) auch der ganzen reinen Philosophie mit Inbegriff der Kritik gegeben werden kann.“ A841 = B869

Nach diesen Vorbereitungen[1]) gebe ich nunmehr sogleich das Schema des ganzen Wissenschaftssystems Kants. Diese Übersicht wird mehr als alle Worte Stellung und Begriff der Metaphysik deutlich machen. (Vaihingers Schema, Kant-Kommentar I, 306, ist dabei mitbenutzt worden.)

---

[1]) Für die Einteilungen der Metaphysik, die sich in den verschiedenen Vorlesungsheften finden, verweise ich auf Arnoldts ausführliche Zusammenstellung und Erörterung in der Altpreuss. Monatschr. Bd 29 (1892) S. 479—502.

Kants Wissenschaftssystem.

I. Mathematik (Vernunfterkenntnis durch Konstruktion der Begriffe)
II. Philosophie im weitesten Sinn } Vernunfterkenntnis

A. (Theoretische) Philosophie im engeren Sinn
  𝔄. Formale Philosophie: Logik
  𝔅. Materiale Philosophie (aus Begriffen)
    = Reine Philosophie (aus blosser Vernunft)
    = Metaphysik im weitesten Sinn
      a. Propädeutik (Kritik)
      b. Metaphysik im weiteren Sinn
        = System der reinen Vernunft
          α. Metaphysik der Natur
            (Metaphysik im engeren Sinn)
              α. Transscendental-Philosophie
                (Ontologie)
              β. Physiologia rationalis
                α′. Transscendente Physiol.
                  = Metaphysik i. engsten Sinn
                    α″. Kosmologie
                    β″. Theologie
                β′. Immanente Physiologie
                    α″. Physica rationalis
                    β″. Psychologia „
          β. Metaphysik der Sitten
  B. Praktische Metaphysik des Glaubens
III. Erfahrungserkenntnis =
  ℭ. Materiale Philosophie, nicht aus Begriffen, sondern aus Erfahrung
    = Empirische Philosophie
      a. Empirische Physiologie
      b. Empirische Anthropologie

(Theoretische) Philosophie im weiteren Sinn

III. Kapitel.
Die immanente Metaphysik.

I. Die Probleme der Deduktion und die Metaphysik der Aussenwelt.

Die Kritik der reinen Vernunft ist schlechthin das tiefste Buch über Erkenntnistheorie genannt worden. Aber gleichzeitig auch das widerspruchsvollste und ungleichartigste. Die Art der Entstehung, die Benutzung verschieden alter Aufzeichnungen, endlich auch gewisse Unausgeglichenheiten in den Gedanken des Verfassers selbst und dann seine ziemlich geringe Sorge um den Leser sind die Ursachen, die das Werk zu einem wahren Labyrinth machen. Daher muss jede Erörterung von Problemen aus der K. r. V., wenn sie es sich nicht zur Aufgabe macht, den ganzen Bau nach der Art eines Architekten in jedem seiner Teile, von allen Seiten und nach den verschiedensten Querschnitten, darzustellen, schematisierenden Charakter besitzen. —

Die hier vorgetragene Auffassung Kants deckt sich weder mit der des Neutransscendentalismus noch mit der von Helmholtz (vgl. Riehl, Helmholtz in seinem Verhältnis zu Kant, Kant-Studien 1904) und F. A. Lange. Ich halte sie beide für einseitig, aber auch beide für von relativer Richtigkeit. Man kommt mit keiner von beiden durch die Kritik hindurch; die Kritik, wie sie vorliegt kann weder unter ausschliesslich transscendentalem Gesichtspunkt noch auch dem psychologisch-metaphysischen (er verwandelt sich leicht fälschlich in den physiologischen) verstanden werden. Nur wenn man die relative Berechtigung beider Auffassungen anerkennt, wird die Kritik durchsichtig.[1])

Den fundamentalen Unterschied zwischen dem vorkantischen und dem kantischen Rationalismus bildet die Thatsache, dass Kant die Frage nach der Möglichkeit der Metaphysik, oder was für ihn dasselbe ist, nach synthetisch-apriorischer Erkenntnis berührt.

Die Frage hätte nun eigentlich zunächst lauten müssen: Ist Metaphysik möglich?

Statt dessen lautet sie aber bekanntlich: Wie ist Metaphysik möglich?

---

[1]) Für das Nächstfolgende vgl. vor allem Vaihinger, Kant-Kommentar I, 384 ff. — Die vorliegende Auffassung wurde übrigens vor Kenntnis der Vaihingerschen gewonnen.

Bedeutet das einen wesentlichen Unterschied? Die Art, wie man sich zu dieser Frage stellt, ist von höchster Bedeutung für die ganze Auffassung des Kritizismus und entscheidend für alles Folgende. Zwei Antworten sind möglich:

Die erste beantwortet die Frage mit Nein. Denn wenn der Nachweis gelinge, wie Metaphysik möglich ist, so sei damit gleichzeitig bewiesen, dass sie möglich ist.

Die zweite Antwort dagegen erklärt: Kant habe auch nicht in dieser indirekten Weise die Möglichkeit der Metaphysik bewiesen, sondern vielmehr unter Voraussetzung dogmatischer Sätze deren Möglichkeit lediglich zu erklären, verständlich zu machen gesucht. Er habe also nur die erkenntnistheoretischen Vorbedingungen seiner Voraussetzung dargelegt.

Die Vertreter der ersten Ansicht würden hierauf erwidern: Zwar habe Kant freilich die Wirklichkeit der Metaphysik anfangs vorausgesetzt und auf dieser problematischen Grundlage die Bedingungen dafür entwickelt. Dann aber habe er das thatsächliche Bestehen dieser letzteren ausdrücklich nachgewiesen und damit auch die Wirklichkeit der Metaphysik selbst als ihre Folge dargetan. Ganz so wie er vielleicht zuerst die absolute Giltigkeit der Mathematik für den Aussenraum voraussetzte, dann die Apriorität desselben als die Bedingung dafür erkannte und schliesslich die Thatsächlichkeit derselben auf anderem Wege feststellte und damit gleichzeitig jene anfänglich nur vorausgesetzte absolute Giltigkeit der Metaphysik nunmehr bewies.

Es spitzt sich hier, wie man sieht, alles auf die Frage zu, ob Kant die Wirklichkeit jener Bedingungen der Metaphysik nachgewiesen hat oder nicht.

Ich bin nun durchaus der Ansicht, dass er sie nicht bewiesen hat. Es fehlt eben gerade die direkte, metaphysische Deduktion der Kategorien. Kant giebt nur die indirekte, transscendentale Deduktion. Was an die Stelle der ersten tritt, füllt die Lücke nicht wirklich aus.[1])

---

[1]) Die Unterscheidung des metaphysischen und transscendentalen Beweises der Anschauungsformen als direkten und indirekten sehr gut bei Hölder, Darstellung der Kantischen Erkenntnistheorie S. 10 ff. — Der transscendentale Beweis ist indirekt, da er die Apriorität von Raum und Zeit als notwendige Bedingung der Möglichkeit apriorischer Erkenntnis feststellt. Der metaphysische dagegen beweist diese Apriorität direkt.

Kant ist dabei stehen geblieben, die vorausgesetzte Thatsächlichkeit apriorischer Erkenntnis begreiflich zu machen; er hat dann die so gefundenen Hypothesen dogmatisch als Thatsachen vorgetragen, ohne sie als solche zu beweisen. Es bleibt dabei: Kant hat sich jene Frage „Ist Metaphysik überhaupt möglich?“ weder ernsthaft und kritisch vorgelegt, noch auch sie etwa durch den wirklichen Nachweis der Richtigkeit gewisser, sich als apriorische ausgebende, Sätze mit beantwortet.

Nach dieser Klarlegung des prinzipiellen Standpunktes, der im Folgenden zum Ausdruck gelangt ist, wenden wir uns nun zu dem Problem der Deduktion selbst.

Trotz allen energischen Protestes, den Kant gegen die Unterwertung der Sinnlichkeit in der Erkenntnistheorie richtet, hat er sich doch niemals von der Überschätzung apriorischer Wissenschaft losringen können. Die Erfahrungserkenntnis hat ihr gegenüber in seinen Augen stets eine Stufe tiefer gestanden. „Eigentliche Wissenschaft — heisst es in der Vorrede der Metaphysischen Anfangsgründe der Naturwissenschaft (S. 168) — kann nur diejenige genannt werden, deren Gewissheit apodiktisch ist; Erkenntnis, die bloss empirische Gewissheit enthalten kann, ist ein nur uneigentlich sogenanntes Wissen.“ [1]) Daher gilt es ihm auch von vornherein als selbstverständlich, dass Metaphysik, wenn überhaupt, nur als apriorisch-synthetische Wissenschaft existieren kann. Es liege schon in ihrem Begriffe, dass ihre Quellen nicht empirisch sein könnten (Über d. Fortschr. der Metaph. 40). „Die Prinzipien derselben (wozu nicht bloss ihre Grundsätze, sondern auch Grundbegriffe gehören) müssen also niemals aus der Erfahrung genommen sein: denn sie sollen nicht physische, sondern metaphysische, d. i. jenseit der Erfahrung liegende Erkenntnis sein. Also wird weder äussere Erfahrung, welche die Quelle der eigentlichen Physik, noch innere, welche die Grundlage der empirischen Psychologie ausmacht, bei ihr zum Grunde liegen. Sie ist also Erkenntnis apriori, oder aus reinem Verstande und reiner Vernunft“ (Prol. 40; vgl. 41, 50; K. r. V. 653).

Kant verlangt ja mit dem gesamten Rationalismus von der Metaphysik Notwendigkeit. Eine Metaphysik auf induktiver empi-

---

[1]) Vgl. K. r. V. S. 49 ff. Anm. Daselbst wird die transscendentale Ästhetik im Gegensatz zur Ästhetik in unserem Sinne des Wortes als „wahre Wissenschaft“ bezeichnet, vgl. ferner K. r. V. 19. Los. Bl. G. 13,

rischer Grundlage wäre ihm als ein Unding erschienen. Weil es für Kant selbstverständlich ist, dass Metaphysik apriorische Wissenschaft sein muss, so giebt es für ihn auch keine metaphysischen Hypothesen. „Es sei in dieser Art von Betrachtungen (wie sie die K. r. V. bietet) auf keine Weise erlaubt, zu meinen und alles, was darin einer Hypothese nur ähnlich sieht, sei verbotene Ware, die auch nicht für den geringsten Preis feilstehen dürfe, sondern, sobald sie entdeckt wird, beschlagen werden müsse" (K. r. V. 7). Dieses völlige Perhorreszieren aller metaphysischen Hypothesen ist so bekannt, dass ich darauf nicht näher einzugehen brauche.

Die Erfolge, die das achtzehnte Jahrhundert mit den Prinzipien der exakten Naturwissenschaft erzielt hatte, schienen ohne weiteres die apodiktische Richtigkeit derselben zu garantieren. Kant stand ganz auf dem Boden dieser Anschauung. Er glaubte, dass in der Mathematik und den Grundsätzen der Physik apriorisch-metaphysische Erkenntnis wenigstens der Sinnenwelt unbedingt vorliege. Er setzte deshalb die Existenz solcher Sätze in seinen Untersuchungen mit einer uns höchst auffälligen, psychologisch aber wohl begreiflichen Selbstverständlichkeit voraus.[1])

Als Kriterium solcher Erkenntnisse wird die strenge Allgemeingültigkeit, mit der sie ausgesprochen werden, geltend gemacht, da dieselbe einem Erfahrungsurteile nicht zukommen könne.[2]) „Was aber die Beschaffenheit derselben (gewisser Sätze), Urteile apriori zu sein, betrifft, so kündigt sich die von selbst durch das Bewusstsein ihrer Notwendigkeit an" (Über d. Fortschr. 113; vgl. 105 und 115). „Wird also ein Urteil in strenger Allgemeinheit gedacht, d. i. so, dass gar keine Ausnahme als möglich verstattet wird, so ist es nicht von der Erfahrung abgeleitet, sondern schlechterdings apriori gültig. . . . . Notwendigkeit und strenge Allgemeingültigkeit sind sichere Kennzeichen einer Erkenntnis apriori und

[1]) Vgl. meinen Aufsatz „Kants Beziehungen zur Naturwissenschaft" in „Medizinische Klinik" 1906, No. 7 und 8 (18. und 25. Febr.).

[2]) Denn „Erfahrung giebt niemals ihren Urteilen wahre und strenge, sondern nur angenommene und komparative Allgemeinheit (durch Induktion), sodass es also heissen muss: so viel wir bisher wahrgenommen haben, findet sich von dieser oder jener Regel keine Ausnahme." (K. r. V. 648 f.) Erfahrungsgesetze führen daher nach Kants die Geschichte der Naturwissenschaften nicht berücksichtigender Meinung nie ein [dann unrichtiges] „Bewusstsein ihrer Notwendigkeit bei sich (sind nicht apodiktisch gewiss)" (Metaph. Anfgr. 168).

gehören auch unzertrennlich zusammen" (K. r. V. 649; vgl. 54 und 651). An den Sätzen von der Erhaltung der Quantität der Materie und der Gleichheit von Wirkung und Gegenwirkung sei „die Notwendigkeit, mithin ihr Ursprung apriori klar..." (K.r.V. 653). Kant glaubt deshalb auch durch blosse Berufung auf solche allgemeinsten Sätze den Empirismus widerlegen zu können: „Da aber gleichwohl solchen Sätzen, welche der möglichen Erfahrung apriori die Regel vorschreiben, als z. B. alle Veränderung hat ihre Ursache, ihre strenge Allgemeinheit und Notwendigkeit und dass sie bei allem dem doch synthetisch sind, nicht bestritten werden kann, so ist der Empirismus, welcher alle diese synthetische Einheit unserer Vorstellungen im Erkenntnisse für blosse Gewohnheitssache ausgiebt, gänzlich unhaltbar" (Preisschrift 115).

Kant nimmt, wie man sieht, — darin noch ganz Rationalist — gar zu schnell die Behauptung der strengen Allgemeingültigkeit eines Urteils mit der Thatsächlichkeit derselben für identisch. Nur gelegentlich taucht in seinem Bewusstsein peripherisch der Gedanke auf, dass er kein Kriterium zur Unterscheidung empirischer und reiner Grundsätze hat. Doch geht solche momentane Besorgnis sofort wieder vorüber.[1]) „Dass man bloss empirische Grundsätze für Grundsätze des reinen Verstandes oder auch umgekehrt ansehe, deshalb kann wohl eigentlich (!) keine Gefahr sein; denn die Notwendigkeit nach Begriffen, welche die letztere auszeichnet, und deren Mangel in jedem empirischen Satze, so allgemein er auch gelten mag, leicht wahrgenommen wird, kann diese Verwechselung leicht verhüten" (K. r. V. 156).

Es ist der rationalistische Zug seines Wesens, der ihm den Verzicht auf gewisse absolut sichere Grundsätze, wie sie der Rationalismus an der Spitze seiner Syllogismen stehen hatte, unmöglich machte. „Denn — so sagt er einmal (K. r. V. 650) — wo sollte selbst Erfahrung ihre Gewissheit hernehmen, wenn alle Regeln, nach denen sie fortgeht, immer wieder empirisch, mithin zufällig wären; daher man diese schwerlich für erste Grundsätze gelten lassen kann."[2])

Die Behauptung, dass Kant die synthetischen Grundsätze ohne weiteres als unbedingt richtig und gegeben voraussetzt, gilt

---

[1]) Vgl. dazu auch den Schluss der Vorrede zur K. r. V. S. 11—13.

[2]) Vgl. damit die klassische Darlegung des entgegengesetzten Standpunktes in Simmels Philosophie des Geldes S. 58—74.

sowohl für die Zeit der Entstehung des Kritizismus, als auch für die kritischen Schriften selbst.

Für die Zeit bis 1781 verweise ich zunächst auf die Reflexionen, besonders No. 925, die sich noch auf dem Standpunkte von 1772 befindet. Ebenso legt die den Manuskripten L_1, H, K_1 zu Grunde liegende Metaphysik-Vorlesung der siebziger Jahre von der Richtigkeit unserer Behauptung Zeugnis ab.[1]) In der Ontologie derselben stellt Kant dogmatisch drei synthetische Grundsätze auf, sodass sich Heinze zu folgendem Urteil genötigt sieht: „Freilich, das, was Kant erklären wollte, woher uns die Erkenntnis solcher Grundsätze komme, hat er nicht erklärt, sondern sie nur als apriori und objektiv hingestellt“ (a. a. O. S. 526).

Von den kritischen Schriften sind es vornehmlich die Prolegomena, in denen das Voraussetzen apriorischer Erkenntnis besonders deutlich zu Tage tritt. Dort heisst es: „Es trifft sich aber glücklicherweise, dass, ob wir gleich nicht annehmen können, dass Metaphysik als Wissenschaft wirklich sei, wir doch mit Zuversicht sagen können, dass gewisse reine synthetische Erkenntnisse apriori wirklich und gegeben seien, nämlich reine Mathematik und reine Naturwissenschaft“ (S. 51; vgl. S. 57, 74).

Die Existenz allgemeingültiger Erkenntnis wird aber keineswegs überhaupt erst und nicht nur in den Prolegomena vorausgesetzt, sondern sie liegt thatsächlich bereits in der K. r. V. und zwar auch in der ersten Auflage vor. Allerdings behauptet Kant jenes selbst; der Unterschied der Darstellung seines Systems in der K. r. V. und den Prolegomena sei eben der, dass er dort „in der reinen Vernunft selbst forschte und in dieser Quelle selbst die Elemente sowohl, als auch die Gesetze ihres reinen Gebrauchs nach Prinzipien zu bestimmen suchte“ (Prol. 50 f.), während die Prolegomena garnicht erst fragen, ob synthetische Sätze apriori möglich seien, sondern nur, wie sie es seien (Prol.52, 74). Gleichwohl trifft dies nicht in voller Strenge zu. Die Zentralfrage lautet in beiden Schriften ganz gleich, nämlich: „Wie sind synthetische Sätze apriori möglich?“ Und nur gelegentlich ist die K. r. V. an einzelnen Punkten und besonders in der ersten Auflage nahe daran, aber auch eben nur nahe daran, jene Voraussetzung fallen zu lassen. Charakteristisch dafür sind folgende Worte der Einleitung

---

[1]) Vgl. bes. M. Heinze, Vorlesungen Kants über Metaphysik aus drei Semestern, Abh. der Kgl. Sächs. Akademie der Wiss. 1894.

(1. Auflage): „Nun zeigt es sich, welches überaus merkwürdig ist, dass selbst unter unsere Erfahrungen sich Erkenntnisse mengen, die ihren Ursprung apriori haben müssen und die vielleicht dazu dienen müssen, um unsern Vorstellungen der Sinne Zusammenhang zu verschaffen. Denn, wenn man aus den ersteren auch alles wegschafft, was den Sinnen angehört, so bleiben dennoch gewisse ursprüngliche Begriffe und aus ihnen erzeugte Urteile übrig, die gänzlich apriori, unabhängig von der Erfahrung entstanden sein müssen, weil sie machen, dass man von den Gegenständen, die den Sinnen erscheinen, mehr sagen kann, wenigstens es sagen zu können glaubt (!), als blosse Erfahrung lehren würde."

Die zweite Auflage beseitigt die in diesen Worten aufdämmernden Zweifel.

Nachdem sie den Unterschied von reiner und empirischer Erkenntnis dargelegt hat, bringt sie an Stelle der obigen Worte einen selbständigen Abschnitt, der, wie bereits seine Überschrift zeigt, die Existenz synthetisch-apriorischer Urteile nachweisen soll.

Auch die Prolegomena bringen übrigens zwar einen Paragraphen mit der Überschrift „Ist überall Metaphysik möglich?", aber charakteristischer Weise wird diese Frage gegen Schluss des Paragraphen wieder fallen gelassen: „Es trifft sich . . . glücklicherweise, dass gewisse reine synthetische Erkenntnisse apriori wirklich und gegeben seien" (S. 51).

Man vergleiche auch den Ausspruch in der Preisschrift über die Fortschritte (S. 104): „Der zweite Fortschritt (in der neuesten Metaphysik) ist: die Frage auch nur aufgeworfen zu haben: Wie sind synthetische Urteile apriori möglich? Denn dass es deren gebe, beweisen zahlreiche Beispiele der allgemeinen Naturlehre, vornehmlich aber der reinen Mathematik."

Aus der Voraussetzung der Gültigkeit der synthetischen Grundsätze erklärt sich die tiefe Schwenkung in der Problemstellung, die in Kants Denken erfolgt; dass er, um es noch einmal zu sagen, statt der Frage: Sind synthetische Urteile möglich? die andere stellt: Wie sind sie möglich?

Diese Wendung vollzieht sich für Kant selbst eigentlich unbewusst.[1]) Und daher kommt es zu solchen, zu wenig kritische

[1]) Bezeichnend ist auch in dieser Beziehung, wie es in diesem Punkte zu für Kant höchst erstaunlichen Zirkelbewegungen des Denkens kommt. So besonders K. r. V. 649 f. Nachdem er Mathematik und den Satz der Kausalität als Beispiele absolut richtiger Sätze angeführt hat, fährt er fort:

Leser leicht täuschenden Aussprüchen, in denen Kant behauptet, dass er die objektive Gültigkeit der synthetischen Grundsätze bewiesen habe. Kant glaubte eben in diesem Punkte mehr geleistet zu haben, als thatsächlich der Fall ist. Statt jene Gültigkeit zu beweisen, hat er vielmehr nur, wenn man sie als gegeben voraussetzt, ihre Möglichkeit durch eine metaphysische Konstruktion begreiflich zu machen versucht.

Die Möglichkeit apriorischer Erkenntnis war auf dem Boden einer realistischen Auffassung nicht verständlich. Sind die Dinge der Erfahrungswelt Dinge an sich, so würden wir sie, behauptet Kant, weder apriori noch aposteriori erkennen können (Prol. 75). Nur die erste Unmöglichkeit (K. r. V. 136) interessiert uns hier. Kant begründet sie mit dem Hinweis darauf, dass die Dinge an sich sich nicht nach unserm Verstande (und unsern Anschauungsformen — hinzugefügt auf Grund von S. 105 der Preisschrift ü. d. Fortschr.) richten. Wollen wir die Dinge erkennen, so müsste sich also der Verstand (und die Anschauung) nach ihnen richten. Dazu aber müssten sie ihm gegeben werden und die Erkenntnis wäre dann keine apriorische mehr (vgl. auch K. r. V. 17).

Denkbar wäre freilich, dass wir gewisse Denkanlagen besässen, die so eingerichtet wären, „dass ihr Gebrauch mit den Gesetzen der Natur, an welchen die Erfahrung fortläuft, genau stimmte“ (eine Art von Präformationssystem der reinen Vernunft) (K. r. V. 682). Diese Annahme lehnt Kant ab und zwar wesentlich aus dem Grunde, weil dann „den Kategorien die Notwendigkeit mangeln würde, die ihrem Begriffe wesentlich angehört“. Man würde z. B. nicht sagen können, die Wirkung sei mit der Ursache notwendig verbunden, sondern nur, wir wären so eingerichtet,

---

„Ja in dem letzteren enthält selbst der Begriff einer Ursache so offenbar den Begriff einer Notwendigkeit der Verknüpfung mit einer Wirkung und einer strengen Allgemeinheit der Regel, dass er gänzlich verloren gehen würde, wenn man ihn, wie Hume that, von einer öftern Beigesellung, dessen, was geschieht, mit dem, was vorhergeht, und einer daraus entspringenden Gewohnheit (mithin bloss subjektiven Notwendigkeit), Vorstellungen zu verknüpfen, ableiten wollte. Auch könnte man, ohne dergleichen Beispiele zum Beweise der Wirklichkeit reiner Grundsätze apriori in unserem Erkenntnis zu bedürfen, dieser ihre Unentbehrlichkeit zur Möglichkeit der Erfahrung selbst darthun. Denn wo wollte selbst Erfahrung ihre Gewissheit hernehmen, wenn alle Regeln, nach denen sie fortgeht, immer wieder empirisch, mithin zufällig wären; daher man diese schwerlich für erste Grundsätze gelten lassen kann.“

dass wir diese Vorstellungen nicht anders als so verknüpft denken können (K. r. V. 882 f.). — (Es ist dies augenscheinlich ein Irrtum; wenn in der That jenes Präformationssystem existierte, so würden die daraus entspringenden Gedanken eben auch objektive Gültigkeit besitzen. Eine andere Frage wäre natürlich, wie sich das Bestehen eines derartigen Präformationssystems beweisen liesse.)[1])

Um nun die Möglichkeit apriorischer Erkenntnis zu retten, thut Kant den ungeheuren Schritt, den er selbst mit der Umwälzung des kosmischen Weltbildes durch Kopernikus vergleicht: Er lässt die Gegenstände, wie er sich ausdrückt, sich nach unseren Begriffen richten (K. r. V. 17).

„Wenn die Anschauung sich nach der Beschaffenheit der Gegenstände richten müsste, so sehe ich nicht ein, wie man apriori von ihr etwas wissen könne; richtet sich aber der Gegenstand (als Objekt der Sinne) nach der Beschaffenheit unseres Anschauungsvermögens, so kann ich mir diese Möglichkeit ganz wohl vorstellen“ (K. r. V. 18). Und ebenso soll es auch mit den Begriffen, durch die die Anschauungen erst zu Erkenntnissen werden, bestellt sein. Entweder müssen sie sich nach dem Gegenstande richten, und dann ist die Möglichkeit apriorischer Erkenntnis undenkbar. Oder umgekehrt. „Man versuche es daher einmal, ob wir nicht in den Aufgaben der Metaphysik damit besser fortkommen, dass wir annehmen, die Gegenstände müssen sich nach unserem Erkenntnis richten, welches so schon besser mit der verlangten Möglichkeit einer Erkenntnis derselben apriori zusammenstimmt, die über Gegenstände, ehe sie uns gegeben werden, etwas festsetzen soll“ (K. r. V. 17, vgl. 19).

Die kopernikanische Schwenkung ist, wie man sieht, nur die eine Seite des umfassenderen Grundgedankens: Wenn die ganze Welt um uns her nicht Ding an sich ist, sondern nur Erscheinung, Bewusstseinsphänomen, so ist sie abhängig von der Organisation des Subjektes, in dessen Bewusstsein sie erscheint.

---

[1]) Die Vertreter darwinistischer Gedankenweise würden die Möglichkeit und das Zustandekommen eines solchen „Präformationssystems“ durch die bekannten als Anpassung zusammenzufassenden Prinzipien erklären. Ein wirklicher Beweis ist es natürlich nicht. Weit schärfer verfährt Simmel, indem er bei Acceptation der Anpassungslehre den Begriff der Wahrheit überhaupt umdeutet: Über eine Beziehung der Selektionslehre zur Erkenntnistheorie, Archiv für system. Ph. I. (1895).

Durch Erforschung der Struktur dieses Subjektes müsste es daher möglich sein, apriori etwas über die Erscheinungswelt auszumachen. Denn als Bewusstseinserscheinung muss sie ja unter den Bedingungen desselben stehen. Gleichsam wie eine Flüssigkeit in einem Röhrensystem die Form desselben annehmen muss.

Die Form der Welt hängt also ab von der „Naturbeschaffenheit des Subjektes, welches einer anschaulichen Vorstellung des Gegenstandes fähig ist“ (Über d. Fortschr. 106). Dies ist der Grundgedanke der Kantischen Erkenntnistheorie. Seine nähere Ausgestaltung erhält er durch das instinktive Streben des Philosophen, die Gültigkeit der synthetischen Grundsätze zu retten.

Und zwar sind es die Mathematik und der Nachweis deren Gültigkeit in der Dissertation, die das Vorbild liefern. Die Gültigkeit derselben für die Aussenwelt war darin gefunden, dass der Vorstellungsraum, dessen Erkenntnis die Metaphysik ist, auch die Form der Aussenwelt ist, sie überhaupt erst möglich macht, ihre Bedingung ist.

Ganz parallel wird nun von Kant geschlossen: Die Anwendbarkeit der Kategorieen und die Gültigkeit der synthetischen Grundsätze beruht darauf, dass sie gewisse intellektuelle Formungsfunktionen des Subjekts bezeichnen, die es dem Material der rohen Sinnesaffektionen gegenüber in Wirksamkeit treten lässt und zwar nicht bloss gelegentlich, sondern stets, sodass gewisse Formungsarten als Bedingungen der ganzen Erscheinungswelt anzusehen sind.

Das ist das, was Kant die kopernikanische Drehung nannte: er lässt „die Gegenstände sich nach unserem Erkenntnis richten“.

Wie nun der transscendentale Beweis die Apriorität von Raum und Zeit aus der Thatsache der Mathematik darzuthun versuchte, so soll die transscendentale Deduktion der Kategorieen ihre Apriorität und Gültigkeit aus der Thatsache der Physik erweisen.

Das erkenntnistheoretisch-metaphysische Bild der Wirklichkeit, das so entsteht, weist folgende Grundzüge auf:

Das Subjekt wird vom Ding an sich affiziert, und das Resultat dieser Affektionen sind raum- und zeitlose Sinnesempfindungen. Diese Sinnesempfindungen sind aber noch nicht die Erscheinungswelt. Sondern erst muss das Subjekt sie formen. Das geschieht einmal durch die Formen der Sinnlichkeit: Raum und Zeit; und zweitens durch den Verstand: die Kategorien.

Während wir heute aber geneigt sind, die Trennung von Empfindungsmaterie, Anschauungsform und Kategorien in wesentlichen Punkten als blosses Produkt erkenntnistheoretischer Analyse anzusehen, bedeuten sie für Kant selbständige, an und für sich gleichsam isoliert existierende und nur sich vereinigende Komponenten der Erscheinungswelt.

Rein rezeptiv sind im Grunde nur die — sagen wir kurz — psychischen Empfindungsorgane (die Kant — und besonders auch ältere Ausleger wie Schopenhauer und F. A. Lange — öfters mit den physiologischen verwechselt). Schon die Anschauungsformen können eigentlich nicht mehr als rezeptiv bezeichnet werden, da sie bereits das Empfindungsmaterial bearbeiten. Dieser synthetisch spontane Charakter der Anschauungsformen kommt aber im Kritizismus nicht überall mit gleicher Klarheit zum Ausdruck; die Anschauungsformen gewinnen gar zu oft den Charakter blosser Rezeptivität (K. r. V. 88, 94).

Die obige Auffassung ist aber auch noch nicht ganz richtig, wenigstens giebt sie noch nicht die sozusagen kantischste Formulierung wieder. Diese findet man wohl in den Worten: „Der Raum, als Gegenstand vorgestellt... enthält mehr, als blosse Form der Anschauung, nämlich Zusammenfassung des Mannigfaltigen, nach der Form der Sinnlichkeit Gegebenen, in einer anschaulichen Vorstellung, sodass die Form der Anschauung bloss Mannigfaltiges, die formale Anschauung aber Einheit der Vorstellung giebt. Diese Einheit hatte ich in der Ästhetik bloss zur Sinnlichkeit gezählt, um nur zu bemerken, dass sie vor allem Begriffe vorhergehe, ob sie zwar eine Synthesis, die nicht den Sinnen angehört, durch welche aber alle Begriffe von Raum und Zeit zuerst möglich werden, voraussetzt. Denn da durch sie (indem der Verstand die Sinnlichkeit bestimmt) der Raum oder die Zeit als Anschauungen zuerst gegeben werden, so gehört die Einheit dieser Anschauung apriori zum Raum und der Zeit und nicht zum Begriffe des Verstandes“ (K. r. V. 678). Danach ist also auch die Einheit der Raumform bereits eine Schöpfung des Verstandes (vgl. 115, 666).

Erst bei den Kategorien entdeckte Kant den Begriff der Synthesis. Hier führte er ihn denn auch ziemlich konsequent durch. In Bezug auf die Anschauungsformen durchbrach er dagegen nicht konsequent das durch die Dissertation gegebene Schema, das Sinnlichkeit und Verstand als Rezeptivität und Spontaneität einander gegenüberstellte und dabei unter Sinnlichkeit nicht bloss die

Empfindungen, sondern auch die Anschauungsformen verstand (vgl. dazu Windelband, Gesch. d. Philos. 2. Auflage S. 439).

Kant kennt eine doppelte Art von Synthesen des Subjekts: bewusste und unbewusste.[1]) Die bewussten Synthesen machen aus dem blossen Wahrnehmungsmaterial wissenschaftliche Erkenntnisse, die unbewussten Synthesen dagegen machen aus der rohen Materie der Empfindungen im Zusammenhang mit den Formen der Anschauung die Wahrnehmungswelt.[2])

Die synthetischen Funktionen, die das vollbringen, sollen in beiden Fällen im Grunde dieselben sein und eben darauf soll die Anwendbarkeit der Kategorien auf die Erscheinungswelt und die Möglichkeit der Aufstellung synthetischer Grundsätze beruhen (vgl. Vaihingers Kant-Kommentar). Für uns kommen hier nur die unbewussten Synthesen in Betracht.

Die umfassendste und allem anderen zu Grunde liegende Synthesis, die der Verstand vollzieht, ist nach Kant die, dass er die Empfindungen in einem Bewusstsein vereinigt. Ohne diese Funktion würden die Empfindungen gleichsam wie die Psychome der materialistischen Psychologie für sich existieren, ohne zu einem Bewusstsein zu gehören, zusammenhangslos, isoliert und vereinzelt, sie würden nicht meine Empfindungen sein (K. r. V. 659). „Der

---

[1]) So bes. E. v. Hartmann, Kategorienlehre; Geschichte der Metaphysik; Kants Erkenntnistheorie und Metaphysik.

[2]) Es sei jedoch bemerkt, dass diese Doppelheit von Synthesen sich keineswegs überall nachweisen lässt. Im Gegenteil ringt Kant, und mit ihm die Kantianer — höchst interessant sind dafür vor allem Windelbands Präludien (auch Riehl) — danach, die unbewussten Synthesen zu eliminieren. Und doch gelingt es ihm nicht, denn schon in den Empfindungskomplexen muss er Kategorialsynthesen als vorhanden annehmen. — Damit hängt die höchst beachtenswerte Thatsache zusammen, dass auch der Kritizismus sich nie von dem Begriff der Wahrheit als einer Übereinstimmung der Erkenntnis mit ihrem Gegenstande losmachen kann: Es finden sich bei Kant zwei völlig verschiedene Auffassungen des Wahrheitsbegriffs und damit der Wissenschaft überhaupt (vgl. auch Sentroul, L'objet de la métaphysique selon Kant et Aristote). Man kann sie als die realistische und die immanente bezeichnen. Nirgend ist dieser Gegensatz schöner und klarer zum Ausdruck gebracht worden, als es durch Windelband in seiner Rede „Immanuel Kant“ in den Präludien geschehen ist. Die Erfassung dieses Unterschiedes ist von der grössten Bedeutung für das Verständnis der Kantischen Werke, denn gerade hier liegen die grössten Schwierigkeiten der erkenntnistheoretischen Untersuchung und damit auch die Quellen zahlloser Widersprüche und Schwankungen.

Gedanke: diese in der Anschauung gegebenen Vorstellungen gehören mir insgesamt zu, heisst demnach soviel, als ich vereinige sie in einem Selbstbewusstsein" (K. r. V. 660 f.). Kant bezeichnet diese synthetische Funktion als „reine oder ursprüngliche oder transscendentale Apperception", weil sie „dasjenige Selbstbewusstsein ist, was, indem es die Vorstellung Ich denke hervorbringt, die alle andern muss begleiten können, und in allem Bewusstsein ein und dasselbe ist, von keiner weiter begleitet werden kann". „Die mannigfaltigen Vorstellungen, die in einer gewissen Anschauung gegeben werden, würden nicht insgesamt meine Vorstellungen sein, wenn sie nicht insgesamt zu einem Sebstbewusstsein gehörten" (K. r. V. 659 f.). Diese „synthetische Einheit der Apperception ist der höchste Punkt, an dem man allen Verstandesgebrauch, selbst die ganze Logik, und, nach ihr, die Transscendental-Philosophie, heften muss, ja dieses Vermögen ist der Verstand selbst."

Diese Bedingung muss erfüllt sein, damit überhaupt etwas für mich Objekt werde (K. r. V. 663). „Alle Anschauungen sind für uns nichts und gehen uns nicht im mindesten etwas an, wenn sie nicht ins Bewusstsein aufgenommen werden können, sie mögen nun direkt oder indirekt darauf einfliessen, und nur durch dieses allein ist Erkenntnis möglich" (K. r. V. 127).

Die geniale Analyse Kants — sie ist hier rein psychologisch — geht noch einen Schritt weiter. Er erkennt, dass die blosse Zugehörigkeit zu einem Bewusstsein noch keine tiefere Einheit des Bewusstseinsinhaltes bedeutet, wie an pathologischen Fällen, wo die Vorstellungen nur nach den äusserlichsten Associationen auf einander folgen, sichtbar wird. „Das empirische Bewusstsein, welches verschiedene Vorstellungen begleitet, ist an sich zerstreut, und ohne Beziehung auf die Identität des Subjekts. Diese Beziehung geschieht also dadurch noch nicht, dass ich jede Vorstellung mit Bewusstsein begleite, sondern dass ich eine zu der anderen hinzusetze und mir der Synthesis derselben bewusst bin" (K. r. V. 660).

Die transscendentale Apperception, die Kant mit dem Verstande überhaupt identifiziert, soll nun die Ursache der Naturgesetzlichkeit im weitesten Sinne sein. Die synthetischen Funktionen, die, wenn der bildliche Ausdruck erlaubt ist, die psychischen Atome zu einem Bewusstsein vereinigen, sind alle gleichsam nur Teilkräfte der transscendentalen Apperception und sie sollen jene Vereinigung nur in der Weise zu Stande bringen können, dass dabei gleichzeitig jenes geordnete Ganze aus ihnen entsteht, das

wir als Erscheinungswelt, als gesetzmässige Natur bezeichnen. „Eben diese transscendentale Einheit der Apperception macht aber aus allen möglichen Erscheinungen, die immer in einer Erfahrung beisammen sein können, einen Zusammenhang aller dieser Vorstellungen nach Gesetzen“ (K. r. V. 121; vgl. 124, 125 und 126). Die ganze Anordnung der Sinnesempfindungen soll also ein Werk unserer selbst sein, und nur ihre Erregung überhaupt ist vom Ding an sich abhängig. „Die Ordnung und Regelmässigkeit also an den Erscheinungen, die wir Natur nennen, bringen wir selbst hinein, und würden sie auch nicht darin finden können, hätten wir sie nicht, oder die Natur unseres Gemüts, ursprünglich hineingelegt“ (K. r. V. 134). „Der Verstand ist selbst der Quell der Gesetze der Natur und mithin der formalen Einheit der Natur“ (K. r. V. 135).

Konsequent durchgeführt, würde diese Theorie behaupten müssen, dass alle Naturgesetze aus uns selbst stammen.[1]). Das ist nun aber bekanntlich nicht Kants Meinung, obgleich er allerdings gelegentlich, wohl ohne sich der Tragweite dieses Ausspruchs voll bewusst zu sein, von den Erscheinungen sagt: „Als blosse Vorstellung . . . stehen sie unter gar keinem Gesetze der Verknüpfung als demjenigen, welches das verknüpfende Vermögen vorschreibt“ (K. r. V. 680).

Er glaubt nicht, dass die Gesetze der Natur völlig unser eigenes Werk sind. Sondern nur für die allgemeinsten Naturgesetze behauptet er dies (K. r. V. 68). Die speziellen Gesetze sollen „ihren Ursprung keineswegs vom reinen Verstande herleiten“ (K. r. V. 135). „Auf mehrere Gesetze aber, als die, auf denen eine Natur überhaupt, als Gesetzmässigkeit der Erscheinungen in Raum und Zeit, beruht, reicht auch das reine Verstandesvermögen nicht zu, durch blosse Kategorien den Erscheinungen a priori Gesetze vorzuschreiben“ (K. r. V. 681). Da aber die allgemeinsten Naturgesetze apriorischer Natur, Bewusstseinsbedingungen sind, so dürfen die speziellen Gesetze ihnen nicht widersprechen, wenn sie auch daraus „nicht vollständig abgeleitet werden können“ (K. r. V. 136, 681).

Die allgemeinsten Naturgesetze, in die der Verstand die Sinnesaffektionen ordnet, sind die synthetischen Sätze a priori. Dieselben bilden die Metaphysik der Erscheinungswelt.

---

[1]) So auch Paulsen, Kant.

Ihre Methode wäre die Art und Weise, auf die jene Formungsfunktionen des Verstandes festgestellt werden. Kann man nun eine derartige Methode im Kritizismus überhaupt nachweisen? Ich meine: Nein. Die synthetischen Grundsätze werden so wenig wie in den siebziger Jahren, auch in den achtziger Jahren aus dem Wesen des Verstandes abgeleitet, sondern Kant entnimmt sie einfach den Naturwissenschaften. Die Metaphysik-Vorlesung der siebziger Jahre und die Reflexionen zeigen eben, wie er sie nach und nach aus jenen zusammengesucht hat und sie dann mit unzulänglichen Beweisen versieht. Von einer wirklichen Methode der Metaphysik der Erscheinungswelt kann daher nicht gesprochen werden. Das viele Lob, das der transscendentalen Methode gespendet worden ist, ist deshalb nicht begründet. Sie ist nur im stande zu sagen, welches die gegenwärtigen Prinzipien der Naturwissenschaft sind, aber nie und nimmermehr ist sie in der Lage, sie als notwendige Bedingungen eines Bewusstseins überhaupt zu erweisen, wie es ihre eigentliche Absicht ist.

Die synthetischen Grundsätze bilden die eigentliche Metaphysik der Natur. Kant bezeichnet sie als die allgemeine oder transscendentale Metaphysik der Natur, die „ohne Beziehung auf irgend ein bestimmtes Erfahrungsobjekt, mithin unbestimmt in Ansehung der Natur dieses oder jenes Dinges der Sinnenwelt, von den Gesetzen, die den Begriff einer Natur überhaupt möglich machen“ handelt (Metaph. Anfgsgr., Vor. S. 170).

Daneben kennt Kant aber noch einen besonderen Teil der Metaphysik der Natur. Derselbe „beschäftigt sich mit einer besonderen Natur dieser oder jener Art Dinge, von denen ein empirischer Begriff gegeben ist, doch so, dass ausser dem, was in diesem Begriff liegt, kein anderes empirisches Prinzip ... gebraucht wird, z. B. sie legt den empirischen Begriff einer Materie oder eines denkenden Wesens zum Grunde, und sucht den Umfang der Erkenntnis, deren die Vernunft über diese Gegenstände apriori fähig ist“ (Metaph. Anfgsgr., Vor. S. 170). Dieser Art sind die „Metaphysischen Anfangsgründe der Naturwissenschaft“.[1]) —

Ich füge an dieser Stelle noch eine Zwischenbemerkung über die transscendentale Apperception ein, weil dieser Begriff ein ganz besonders gutes Beispiel für die Verschiedenartigkeit von

---

[1]) Vgl. Adickes, Kants Systematik als System bildender Faktor, S. 123 ff.

Fäden bildet, die in der K. r. V. zu einem Ganzen verschlungen sind und erst in den Kantischen Schulen sich klar entwirren und als selbständige Faktoren hervortreten.

Die transscendentale Apperception sollte dadurch, dass sie alles Empfindungsmaterial in einem Bewusstsein vereinigt, gleichzeitig die Ursache der Naturgesetzlichkeit sein.

Nun aber drängt sich eine nicht zu lösende Schwierigkeit auf: die subjektive Wahrnehmungswelt ist nicht völlig identisch mit der Erscheinungswelt der Naturwissenschaft; sie hat subjektiv bedingte Lücken und Fehler.

Die Erscheinungswelt existiert aber nach Kant nur als Bewusstseinserscheinung und deshalb muss er eine neue Unterscheidung vornehmen: nämlich zwischen subjektiver und objektiver Bewusstseinswelt trennen, wenn man so sagen darf.

Das geschieht auf mehrfache Art.

Einmal in der Weise, dass die objektive naturgesetzlich geordnete Erscheinungswelt eine mittlere Existenzweise zwischen Ding an sich und subjektiver Erscheinungswelt annimmt. Die Stellen dieser Art hat besonders Falckenberg in seiner Geschichte der neueren Philosophie hervorgehoben.[1])

Zweitens aber, und das ist eine kritischere Formulierung, wird die objektive Erscheinungswelt zu der Summe der möglichen[2]) allgemeingültigen Wahrnehmungen.[3]) Sie ist das normale störungsfreie aufnehmende menschliche Einzelbewusstsein, nur erhoben über die Schranken der Subjektivität. Der Ausdruck transscendentales „Bewusstsein" bezeichnet hier das seinsollende wissenschaftliche Gesamtbewusstsein.

In diesem Falle entsteht aber die nicht recht lösbare Schwierigkeit, die Abweichungen des subjektiven Weltbildes von dem objektiv-allgemeingültigen zu erklären; darzuthun, weshalb der subjektive Verstandes- und Sinnlichkeitsapparat so fehlerhaft funktioniert. Eigentlich kann er das ja garnicht, denn er sollte doch die Bedingung sein, unter der überhaupt etwas in mein Be-

---

[1]) Vgl. auch Volkelt, Kants Erkenntnistheorie 19—21 und Erfahrung und Denken 177 ff.

[2]) „Alle unsere Erkenntnis bezieht sich doch zuletzt auf mögliche Anschauungen, denn durch diese allein wird ein Gegenstand gegeben" (K. r. V. 552, vgl. S. 564).

[3]) Vgl. vor allem die Kantrede der Präludien Windelbands, dieser wahrhaft klassischen Vertretung des transscendentalen Standpunkts.

wusstsein gelangen konnte. — Übrigens könnte man auch noch die Frage aufwerfen, weshalb das Subjekt nicht alle ihm überhaupt möglichen Wahrnehmungen hat, sondern nur einen kleinen Teil davon. Wenn das Subjekt vom Ding an sich affiziert wird, so müsste doch eigentlich die ganze Summe der ihm möglichen Empfindungen in ihm auftreten. Vgl. Leibniz' Gedanke der Monade als Spiegel des Universums. — Was bei Leibniz die dunklen Vorstellungen sind, sind bei Kant die möglichen Wahrnehmungen. Versucht der Kritizismus auf jene Frage eine Antwort zu geben, so ist sie stets — physiologisch.

Drittens, und dieser Ausweg hat im Neukantianismus mehrfach Anklang gefunden — wird Kant die transscendentale Apperception gelegentlich zu einem übersubjektiven Bewusstsein. Es ist die Idee des allumfassenden „Gesamtbewusstseins" zu einer metaphysischen Realität gesteigert.[1])

Ehe wir weitergehen, sei noch ein Wort über Kants Erkenntnistheorie im allgemeinen erlaubt. Ich sprach schon oben von einem „erkenntnistheoretisch-metaphysischen Weltbild". Denn es ist eine Metaphysik, die den letzten Unterbau seiner Philosophie bildet. Vor allem ist es auch eine Metaphysik nach seinen eigenen Prinzipien beurteilt.

Die scharfe Kritik, die schon zu Kants Zeit in diesem Sinne gegen das affizierende Ding an sich gerichtet worden ist, hat durch das darüber vergangene Jahrhundert nicht an Recht vorloren.

Ja alles, was von ihm gesagt worden ist, gilt ebenso auch von dem affizierten Ding an sich, das hinter uns selbst steht. (Nebenbei bemerkt: welches in aller Welt ist das Verhältnis desselben zur transscendentalen Apperception, den Anschauungsformen etc.!)

So steht der ganze Kritizismus auf zwei Ecksteinen, von denen wir nach seiner eignen Theorie nichts wissen können, und die er doch überall voraussetzt. Allerdings finden sich mehrfache Versuche, diese Schwierigkeit zu umgehen, aber ihre Vergeblichkeit ist ziemlich offenkundig. Ja auf den einen Punkt hat Kant, soweit ich sehe, überhaupt nie seine Aufmerksamkeit gelenkt, dass er zwei Dinge an sich postuliert, das affizierende und das affizierte. Denn mit der Aufgabe des ersten würde das Ding an sich sich

---

[1]) Vgl. Rickert, Die Grenzen der naturwissenschaftlichen Begriffsbildung.

einmal innerlich erscheinen, als rein zeitliches Seelenleben, und zweitens äusserlich, als Aussenwelt; die letztere Art sich zu erscheinen wäre also auch nur eine Abart der Selbstaffektion. — Es wäre überhaupt an der Zeit, die Illusion aufzugeben, als wenn das, was man gemeinhin als Erkenntnistheorie bezeichnet, frei von metaphysischen Bestandteilen ist. Und so ist es auch bei Kant. Aller kritischen Einschränkungen, aller ‚Grenzbegriffs'-formulierungen ungeachtet steht doch eine halb ausgesprochene Metaphysik hinter dem Kritizismus.

Schwerer, als der metaphysische Charakter des Kritizismus, wiegt sein dogmatischer.

Auch dem Neukantianismus kann meines Erachtens dieser Vorwurf nicht erspart werden.

Die meisten dieser neukantischen Bestrebungen strömen aus einer Quelle: dem Wunsch, Sätze in Wissenschaft, Sittlichkeit und Ästhetik als allgemeingültig, notwendig, absolut wahr zu erweisen.

Dies Unternehmen ist aber, mindestens mit heutigen Mitteln, und gerade vorzugsweise für naturwissenschaftliche Sätze,[1]) durchaus unausführbar. Die kürzeste Formulierung, auf die man die kritizistischen Behauptungen in Bezug auf die theoretische Wissenschaft (wenigstens für den Standpunkt, der auch die unbewusste Funktion der Kategorieen annimmt[2])) — die Ethik und Ästhetik scheiden hier für uns aus — bringen kann: einige Axiome der mathematischen Naturwissenschaft sind die Bedingungen eines Bewusstseins überhaupt, zeigt aufs evidenteste die Ungeheuerlichkeit des Anspruchs, sie beweisen zu wollen.[3])

Nach den Ergebnissen heutiger Erkenntniskritik müssen wir vielmehr auch jene letzten Axiome, die die Forschung heute während ihrer Arbeit voraussetzt, für nur provisorische Verallgemeinerungen[4])

---

[1]) Für die Werte, für die wir es heute noch weniger zu erwarten geneigt sind, wird sich vielleicht der Zukunft eher ein Weg eröffnen, den Fichte bei der Aufstellung seiner Stufenfolge der Werte (vgl. Raich, Fichte S. 125 ff.) bereits geahnt hat.

[2]) Im Fall, wo sie nicht angenommen wird, fällt natürlich obiger Einwand fort. Die folgenden Argumente behalten aber volle Gültigkeit.

[3]) Die tiefsten und schlagendsten Einwände stehen bei Simmel, Kant, VIII. Vorl.

[4]) Selbst wenn man dem Kritizismus zuzugeben geneigt ist, dass die Kategorieen ganz oder teilweise aus dem Verstande, nicht aus Erfahrungen herrühren, so wäre doch auch dann noch durchaus nicht erwiesen, dass die Natur jenen Sätzen ganz entspricht. Und diese Erkenntnis scheint

aus spezielleren empirischen Feststellungen ansehen. Die exakte Naturwissenschaft trägt denn auch keinen Augenblick Bedenken, die Möglichkeit der Aufgabe jener Axiome in Erwägung zu ziehen, sobald die empirische Forschung sie nahezulegen scheint. So liessen die Radiumstrahlen zunächst Zweifel an der durchgängigen Gültigkeit des Energieprinzips auftauchen; und auch gegen den Satz von der Erhaltung der Substanz werden Bedenken auf Grund von experimentellen Untersuchungen gerichtet.[1])

Niemand kann deshalb mit Bestimmtheit sagen, ob die synthetischen Grundsätze der Transscendentalphilosophie noch in 50 Jahren von der exakten Wissenschaft anerkannt sein werden. Statt der Philosophie durch Anschluss an die Naturforschung zu vollerem Leben zu verhelfen, könnte die neukantische Bewegung deshalb, wenn sie sich noch weiter ausdehnt, vielleicht eher einmal den Spott der exakten Wissenschaft auf sie ziehen, denn im Grunde

---

auch im ganzen Kantianismus wenigstens dunkel vorhanden zu sein, denn immer wieder begegnet man dort Sätzen der Form: Wenn überhaupt Erfahrung möglich sein soll, dann müssen die synthetischen Grundsätze gelten. Jener Vordersatz aber steht eben zur Diskussion und wir behaupten, dass es keinen strengen Beweis für ihn giebt. Seine Annahme stellt die dogmatische grundlegende Voraussetzung des Kritizismus dar. Die Gültigkeit des Humeschen Standpunktes ist übrigens vollkommen unabhängig auch davon, ob die Kategorieen Erfahrungs- (äussere oder auch innere) oder Verstandesbegriffe sind.

[1]) Nachweis bei Kleinpeter, Kant und die naturwissenschaftl. Erk.-Kritik d. Gegenwart, Kantstudien 1903, S. 260.

Hermann Graf Keyserling, Das Gefüge der Welt S. 17, zitiert einen Ausspruch des Physikers Lorentz, der vor allzu festem Vertrauen auf das Gesetz der Erhaltung der Energie warnt: „Wir dürfen in der Wertschätzung dieses Gesetzes auch nicht allzu weit gehen. Die Verschiedenheit der Naturerscheinungen, auch schon auf dem Gebiete der Physik, ist so gross, und der gegenseitige Zusammenhang ist so vielseitig, dass bei weitem nicht alle Beziehungen in diesem einzigen Gesetze, so umfassend es auch sein mag, enthalten sein können“ (Sichtbare und unsichtbare Bewegungen, S. 112). — In durchdringendster Weise ist der oben vertretene Standpunkt auf naturwissenschaftlicher Seite besonders von H. Poincaré in seinen beiden, in diesem Punkt so vorzüglichen Werken Wissenschaft und Hypothese (deutsch von Lindemann) und Der Wert der Wissenschaft (deutsch von Weber) zum Ausdruck gebracht worden. Es ist das um so wertvoller, als Poincaré nicht nur ein exakter Forscher ersten Ranges ist, sondern auch sehr wohl die Grenzen des rein induktiven Verfahrens einsieht. Es bestehen deutliche Beziehungen zu Husserls Standpunkt. Einen längeren Aufsatz über Poincaré werde ich in nächster Zeit den Math.-Naturwissenschaftlichen Blättern zugehen lassen.

stellt sie sich durch die apriorisch-deduktive Dogmatisierung einer Anzahl naturwissenschaftlicher Sätze weiteren Fortschritten in diesen Punkten entgegen. Ganz so wie Hegel, der die Zahl der Planeten apriori, natürlich falsch, deduzierte.

Trotz der Vertiefung, die unser ganzes philosophisches Denken durch den Rückgang auf Kant erfahren hat, muss deshalb doch heute in einem gar zu engen Anschluss an die Transscendentalphilosophie ein durchaus unkritisches, dogmatisches Verfahren erblickt werden. Die fast unendliche Tiefe und Weite des kantischen Geistes darf nicht darüber hinweg täuschen, dass die transscendentale Methode[1]) nicht durchführbar ist.

Statt des „Zurück zu Kant" hat es deshalb zu heissen: „Vorwärts, hinaus über Kant".

II. Die Metaphysik der Seele.

Alles, was wir bisher von der Metaphysik der Natur sagten, bezog sich auf die Aussenwelt. Aber auch die rein seelischen, nur in der Zeit verlaufenden Phänomene sind in Kants Augen ja nicht Dinge an sich, sondern auch nur Erscheinungen. Daher ist auch von ihnen eine Metaphysik als apriorische Wissenschaft im Prinzip möglich. Es ist die rationale Psychologie.

Diese Wissenschaft, die im Kritizismus so ausserordentlich zusammenschrumpfte, hatte zu früherer Zeit einen weit grösseren Besitz. Noch die Metaphysik-Vorlesungen Pölitz' legen Zeugnis davon ab. Dies Dokument zeigt gleichzeitig in höchst eklatanter Weise, dass Kants immanente Metaphysik von vornherein nackter Rationalismus ist. Der Begriff der Metaphysik der Psychologie wird so bestimmt: „Die rationale Psychologie ist die Erkenntnis der Gegenstände des inneren Sinns, sofern sie aus der reinen Vernunft entlehnt ist" (S. 128). In der rationalen Psychologie wird die menschliche Seele nicht aus der Erfahrung, wie in der empirischen Psychologie, sondern aus Begriffen a priori erkannt. Hier sollen wir untersuchen, wieviel wir von der menschlichen

[1]) Zur Kritik vgl. auch Scheler, Die transscendentale und die psychologische Methode und immer noch das ausgezeichnete Werk Laas' Idealismus und Positivismus, sowie Stumpf, Psychologie und Erkenntnistheorie in Abh. der philos.-philol. Klasse der Münchener Akademie 1891. Eine Kritik der versuchten Übertragung der transscendentalen Methode auf die Geisteswissenschaften bei Spranger, Die erkenntnisth. und psychol. Grundlagen der Geschichtswissenschaft.

Seele durch die Vernunft erkennen können (S. 196). Und es wird ausdrücklich betont, dass das metaphysische Erkenntnis sei. „Diejenige Erkenntnis, wo wir den Leitfaden der Erfahrung verlassen, ist die metaphysische Erkenntnis der Seele“ (S. 1971, vgl. Refl. 1284).

Wir sind begierig zu hören, wie solche Erkenntnis von der Seele wohl gewonnen werden kann, und erfahren: „Der Begriff der Seele an sich selbst ist ein Erfahrungsbegriff: wir nehmen aber in der rationalen Psychologie nichts mehr aus der Erfahrung als den blossen Begriff der Seele, dass wir eine Seele haben. Das Übrige muss aus der reinen Vernunft erkannt werden“ (S. 196). Weiteren Aufschluss über die Methode der rationalen Psychologie giebt die folgende Stelle: „Wenn wir von der Seele a priori reden, so werden wir von ihr nichts mehr sagen, als sofern wir alles von dem Begriff vom Ich herleiten können, und sofern wir auf dieses Ich die transscendentalen Begriffe anwenden können. Und dieses ist die wahre Philosophie, den Quell der Erkenntnis zu zeigen; denn sonst könnte man nicht wissen, wie ich von der Seele a priori etwas kennen kann, und warum sich nicht mehr transscendentale Begriffe auf sie anwenden lassen. — Wir werden also von der Seele a priori nichts mehr erkennen, als nur so viel, als uns das Ich erkennen lässt“ (S. 201, vgl. Heinze a. a. O. 543 und Refl. 1301).

Aus dem Ichbegriffe werden dann auch eine ganze Anzahl Sätze über die Substantialität, die Einfachheit der Seele u. s. w. abgeleitet, lauter Sätze, die die K. r. V. als dogmatische ablehnt.[1]) Über die nähere Methode jener Ableitung lässt sich schwer etwas sagen. Es mischen sich in ihr Bestandteile, die nach Empirie aussehen, mit anderen, deren ursprünglich ebenfalls wenigstens scheinbar empirischer Ursprung durch den langen Begriffsgebrauch verdeckt ist.

Die kritischen Schriften[2]) nehmen im Prinzip denselben Standpunkt ein wie die Vorlesungen, nur ist die Kritik unendlich viel

---

[1]) Diese sachlichen Abweichungen von der K. r. V. machen meiner Meinung nach schon allein die Datierung jener Vorlesung in die Zeit nach 1780 unmöglich. In den späteren Vorlesungenspartien findet sich denn auch eine ebenso stark dogmatische rationale Psychologie nicht vor. Vgl. Heinze a. a. O. S. 573—578, 628—651, 675—697.

[2]) Vgl. Hegler, Die Psychologie in Kants Ethik S. 6—10. — J. B. Meyer, Kants Psychologie, bietet für unsere Frage nichts von Belang.

weiter vorgeschritten. Die metaphysische Psychologie ist nach wie vor Vernunfterkenntnis der Seele aus blossen Begriffen, ohne Hilfe der Erfahrung (Metaph. Anfgsgr., Vor.; K. r. V. 321). Sie stellt fest, „was unabhängig von aller Erfahrung (welche mich näher und in concreto bestimmt) aus diesem Begriffe Ich, sofern er bei allem Denken vorkommt, geschlossen werden kann“ (K. r. V. 293). „Ich denke ist also der alleinige Text der rationalen Psychologie, aus welchem sie ihre ganze Weisheit auswickeln soll“ (K. r. V. 294). Wir werden sagen, dies Ich, von dem hier die Rede ist, sei bereits aus der Erfahrung gewonnen. Kant sieht diesen Einwand voraus, aber er glaubt ihm entgehen zu können: „Man darf sich nicht daran stossen: dass ich doch an diesem Satze, der die Wahrnehmung seiner Selbst ausdrückt, eine innere Erfahrung habe, und mithin die rationale Seelenlehre, welche darauf erbauet wird, niemals rein, sondern zum Teil auf ein empirisches Prinzipium gegründet sei. Denn diese innere Wahrnehmung ist nichts weiter, als die blosse Apperception: Ich denke, welche sogar alle transscendentalen Begriffe möglich macht, in welchen es heisst: Ich denke die Substanz, die Ursache etc. Denn innere Erfahrung überhaupt und deren Möglichkeit, oder Wahrnehmung überhaupt und deren Verhältnis zu anderer Wahrnehmung, ohne dass irgend ein besonderer Unterschied derselben und Bestimmung empirisch gegeben ist, kann nicht als empirische Erkenntnis, sondern muss als Erkenntnis des Empirischen überhaupt angesehen werden, und gehört zur Untersuchung der Möglichkeit einer jeden Erfahrung, welche allerdings transscendental ist“ (K. r. V. 294). Vergleicht man damit den kleinen, aber für das Verständnis Kants sehr wichtigen Aufsatz „Beantwortung der Frage: Ist es eine Erfahrung, dass wir denken?“ so ergiebt sich, dass Kant unter Erfahrung eigentlich überhaupt nur Sinneswahrnehmungen versteht: „Wenn ich mir apriori ein Quadrat denke, so kann ich nicht sagen, dieser Gedanke sei Erfahrung; wohl aber kann dieses gesagt werden, wenn ich eine schon gezeichnete Figur in der Wahrnehmung auffasse und die Zusammenfassung des Mannigfaltigen derselben vermittelst der Einbildungskraft unter dem Begriff des Quadrats denke. In der Erfahrung und durch dieselbe werde ich vermittelst der Sinne belehrt; allein wenn ich ein Objekt der Sinne mir bloss willkürlich denke, so werde ich von demselben nicht belehrt und hänge bei meiner Vorstellung in nichts vom Objekte ab, sondern bin gänzlich Urheber desselben. Aber auch das Bewusst-

sein, einen solchen Gedanken zu haben, ist keine Erfahrung; eben darum, weil der Gedanke keine Erfahrung, Bewusstsein aber an sich nichts Empirisches ist“ (S. 193). Man wird das nicht sehr überzeugend finden können.

In leisem Widerspruch steht auch dazu K. r. V. S. 639, wo es von der rationalen Physiologie und Psychologie heisst: „Wir nehmen aus der Erfahrung nichts weiter, als was nötig ist, uns ein Objekt, teils des äusseren, teils des inneren Sinns zu geben. Jenes geschieht durch den blossen Begriff der Materie (undurchdringliche leblose Ausdehnung), dieses durch den Begriff eines denkenden Wesens (in der empirischen inneren Vorstellung: Ich denke).“

Wie steht es nun mit der Wissenschaft, die sich aus dem Ichbegriff apriori deduzieren lässt?

Es giebt jetzt keine rationale Psychologie mehr, das ist das Ergebnis der Kritik der Paralogismen. „In dem was wir Seele nennen, ist alles im kontinuierlichen Flusse und nichts Bleibendes, ausser etwa (wenn man es durchaus will) das darum so einfache Ich, weil diese Vorstellung keinen Inhalt, mithin kein Mannigfaltiges hat, weswegen sie auch scheint ein einfaches Objekt vorzustellen, oder besser gesagt, zu bezeichnen. Dieses Ich müsste eine Anschauung sein, welche, da sie beim Denken überhaupt (vor aller Erfahrung) vorausgesetzt würde, als Anschauung apriori synthetische Sätze lieferte, wenn es möglich sein sollte, eine reine Vernunfterkenntnis von der Natur eines denkenden Wesens überhaupt zu Stande zu bringen. Allein dieses Ich ist so wenig Anschauung, als Begriff von irgend einem Gegenstande, sondern die blosse Form des Bewusstseins, welches beiderlei Vorstellungen begleiten und sie dadurch zu Erkenntnissen erheben kann, sofern nämlich dazu noch irgend etwas Anderes in der Anschauung gegegeben wird, welches zu einer Vorstellung von einem Gegenstande Stoff darreicht. Also fällt die ganze rationale Psychologie, als eine, alle Kräfte der menschlichen Vernunft übersteigende Wissenschaft, und es bleibt uns nichts übrig, als unsere Seele an dem Leitfaden der Erfahrung zu studieren und uns in den Schranken der Fragen zu halten, die nicht weiter gehen, als mögliche innere Erfahrung ihren Inhalt darlegen kann“ (K. r. V. 322). Es kann also „aus dem Begriff eines denkenden Wesens garnichts apriori synthetisch erkannt werden“ (K. r. V. 321).

Daher ist auch über die Methode der metaphysischen Psychologie nichts weiter zu sagen. — Mit Recht bemerkt Hegeler zu alledem, Kant sei durch sein System zu einer so armen rationalen Psychologie garnicht gezwungen, „nichts würde hindern, eine systematische Zusammenstellung der durch die K. r. V. auf kritischem Wege nach einander gefundenen apriorischen Elemente des Erkennens der rationalen Psychologie zuzuweisen“ (a. a. O. S. 10. Hegeler führt das noch näher aus). — Selbstverständlich liegt es mir gänzlich fern, einer derartigen rationalen Psychologie, mag sie auch noch so „kritisch“ sein, das Wort zu reden. Ich wollte nur dem zustimmen, dass im Rahmen des Kantischen Systems die rationale Psychologie hätte reicher ausfallen können.

III. Metaphysik der Sitten.

Die Metaphysik der Sitten ist von Kant als genaues Gegenstück zur Metaphysik der Natur auf dem Gebiete der Ethik gedacht. Ich sage absichtlich: gedacht, denn die Durchführung dieser seltsamen Absicht kann nicht als gelungen bezeichnet werden. Es handelt sich um die Einzwengung des Normativen in ein ihm garnicht angemessenes Schema. Ich streife deshalb diese Angelegenheit hier auch nur und verweise für alles übrige auf Adickes, Kants Systematik als System bildender Faktor S. 133 ff.

Wie die Physik die Gesetze dessen bestimmt, was geschieht, bestimmt die Ethik die dessen, was geschehen soll. „Ich begnüge mich hier, die theoretische Erkenntnis durch eine solche zu erklären, wodurch ich erkenne, was da ist, die praktische aber, dadurch ich mir vorstelle, was da sein soll. Diesemnach ist der theoretische Gebrauch der Vernunft derjenige, durch den ich apriori (als notwendig) erkenne, dass etwas sei; der praktische aber, durch den apriori erkannt wird, was geschehen solle“ (K. r. V. 496).

In späterer Zeit stellt Kant die beiden Wissenschaften gern unter den Gesichtspunkten der Natur und der Freiheit gegenüber. „Unser gesamtes Erkenntnisvermögen hat zwei Gebiete, das der Naturbegriffe und das des Freiheitsbegriffs, denn durch beide ist es apriori gesetzgebend. Die Philosophie teilt sich nun auch, diesem gemäss, in die theoretische und praktische“ (K. d. U. S. 11; vgl. überhaupt die ganze Einleitung der K. d. U.). Wie die Naturwissenschaft einen empirischen und einen reinen, lediglich apriorische Prinzipien enthaltenden Teil besitzt, so also auch die

Ethik. Der reine Teil desselben wird von Kant „Metaphysik der Sitten“ genannt. Er untersucht „die Idee und die Prinzipien eines möglichen reinen Willens“, d. h. eines solchen, der „ohne alle empirischen Bestimmungsgründe völlig aus Prinzipien apriori“ bestimmt wird (Grdlg. z. Metaph. d. Sitten S. 7). Metaphysik der Sitten ist reine Moralphilosophie, d. h. solche, „die von allem, was nur empirisch sein mag und zur Anthropologie gehört, völlig gesäubert ist“. „Die Metaphysik der Sitten soll die Idee und die Prinzipien eines möglichen reinen Willens untersuchen und nicht die Handlungen und Bedingungen des menschlichen Wollens überhaupt, welche grösstenteils aus der Psychologie geschöpft werden.“

Den Titel Metaphysik erhält die Ethik augenscheinlich nur aus dem Grunde, weil sie auch apriorischer Natur ist und von allem Empirischen absieht; vgl. Lose Blätter F. 2: „Was ist Metaphysik? Wissenschaft der Prinzipien . . . apriori durch Begriffe . . . also muss jede Rechtslehre Metaphysik enthalten.“

Die Metaphysik der Sitten erhält hier also die Bezeichnung „Metaphysik“ auf Grund ihrer Methode.

An anderer Stelle wiederum wird sie ihr wegen ihres Gegenstandes zuteil. So Lose Blätter F. 2: „Was ist Metaphysik? Philosophie des Übersinnlichen, das ist desjenigen, was in keiner Erfahrung gegeben werden kann. Dahin gehört auch das Recht.“

Wie steht es mit der Möglichkeit einer Metaphysik der Sitten?

Auch hier untersucht Kant diese fundamentale Frage nicht näher, sondern er erklärt einfach: „Denn dass es eine solche geben müsse, leuchtet von selbst aus der gemeinen Idee der Pflicht und der sittlichen Gesetze ein. Jedermann muss eingestehen, dass ein Gesetz, wenn es moralisch d. i. als Grund einer Verbindlichkeit gelten soll, absolute Notwendigkeit bei sich führen müsse . . ; dass mithin der Grund der Verbindlichkeit hier nicht in der Natur des Menschen oder den Umständen in der Welt, darin er gesetzt ist, gesucht werden müsse, sondern apriori lediglich in Begriffen der reinen Vernunft, dass jede andere Vorschrift, die sich auf Prinzipien der blossen Erfahrung gründet . . ., zwar eine praktische Regel, niemals aber ein moralisches Gesetz heissen kann“ (Grdlg. z. Metaph. d. Sitten S. 5).

Während Kant in der theoretischen Metaphysik aber wenigstens die Frage beantwortet: „Wie sind synthetische Urteile apriori möglich?“ thut er in der praktischen Metaphysik nichts dergleichen.

Die Grundlegung der Metaphysik der Sitten wirft zwar zweimal (39 f. u. 72) die Frage auf, wie die sittlichen Imperative möglich sind, aber sie beantwortet sie nicht, sondern verschiebt schliesslich das Problem auf die K. p. V., die es dann auch nicht löst.

IV. Kapitel.
Die kritische Metaphysik des Transscendenten.

I. Die Unmöglichkeit wirklicher Erkenntnis des Transscendenten.

„Vom Übersinnlichen ist, was das spekulative Vermögen der Vernunft anbetrifft, kein Erkenntnis möglich“ (Noumenorum non datur scientia) (Über d. Fortschr. 117).

„Die transscendentale Analytik hat demnach dieses wichtige Resultat: dass der Verstand apriori niemals mehr leisten könne, als die Form einer möglichen Erfahrung überhaupt zu antizipieren, und, da dasjenige, was nicht Erscheinung ist, kein Gegenstand der Erfahrung sein kann: dass er die Schranken der Sinnlichkeit, innerhalb deren uns allein Gegenstände gegeben werden, niemals überschreiten könne“ (K. r. V. 229).

Ungezählte Male hat Kant diese Doktrin in ähnlich lautender Weise ausgesprochen. Sie ist sein bekanntester Satz. Durch ihn eigentlich ist er zum „kritischen Philosophen“ im Bewusstsein der modernen Kultur geworden. Hätte er diese Lehre nicht ausgesprochen, so wäre es wohl sehr fraglich, ob sein Name heute noch in weiteren Kreisen bekannt wäre. Was ihm den grossen Ruhm eingebracht hat, ist seine vernichtende Kritik an aller bestehenden, sich als streng beweisbare Erkenntnis ausgebenden Metaphysik.[1]) Alle bis dahin von ihm geübte Kritik hat er in der K. r. V. wiederholt und in jedem bis dahin noch unerledigt gelassenen Punkte ergänzt, um so unter Aufbietung aller Kraft den Koloss der Schulmetaphysik für immer zu stürzen. Dadurch erst ist die Emanzipation der Philosophie von den Banden der Autorität des Dogmas vollendet worden. Kant ist der Vollender der Aufklärung, dieses grossen Prozesses in der europäischen Kultur, durch den sie die Stagnation des Mittelalters überwand.

[1]) Vgl. auch Volkelt, Kants Erkenntstheorie S. 124—128.

Seine Wirkung in dieser Hinsicht kann nicht leicht überschätzt werden. Erst seit ihm ist die scholastische Philosophie innerlich überwunden worden. Die theologischen Probleme dieser Epoche haben aufgehört auch nur noch Probleme zu sein. Sie existieren für das moderne Bewusstsein nicht mehr und keine Macht der Welt ist im stande ihnen diese Bedeutung zurückzugeben, es müsste denn die europäische Wissenschaft neuer Erstarrung verfallen. „Wenn wir über das weite Trümmerfeld der Sekten und Schriften schreiten, welche dies Problem (die Antinomie zwischen der Vorstellung des allmächtigen und allwissenden Gottes und der Vorstellung der Freiheit des Menschen) hervorrief, empfinden wir stärker als sonst, wie ganz abgethan hinter uns die Dogmatik liegt. Denn keine dieser Streitfragen oder Distinktionen bewegt heute noch die Herzen der Menschen. Ihre Zeit ist vergangen. Und das Schweigen des Todes ruht heute auf dem weiten Raum dieser Ruinen.“ Diese Worte Diltheys[1]) gelten, über jenes Einzelproblem hinaus, von der ganzen Scholastik und allen ihren philosophischen Ausläufern, d. h. allen jenen Bewegungen, in denen noch Reste der theologischen Dogmatik wirksam sind.

Das Weltbewusstsein des gegenwärtigen Menschen ist ein vollkommen anderes, als es noch das des achtzehnten Jahrhunderts vielfach gewesen ist. Es weht ein frischerer Wind, die Luft ist weit klarer, voller strömt das Licht uns vom Himmel. Oder um es mit einem kurzen Worte Jakob Burckhardts zu sagen: „Der moderne Geist dringt auf eine Deutung des ganzen hohen Lebensrätsels unabhängig vom Christentum.“[2]) —

Es fragt sich für uns nun, worauf Kant die Unmöglichkeit transscendenter Erkenntnis gründet. Sein ungezählte Male wiederholtes Argument beruht darauf, dass nur Kategorieen und Sinnlichkeit zusammen Erkenntnis zu geben im Stande sind. „Ohne Sinnlichkeit würde mir kein Gegenstand gegeben und ohne Verstand keiner gedacht werden. Gedanken ohne Inhalt sind leer, Anschauungen ohne Begriffe sind blind. Daher ist es eben so notwendig, seine Begriffe sinnlich zu machen (d. h. ihnen den Gegenstand in der Anschauung beizufügen), als seine Anschauungen sich verständlich machen (d. i. sie unter Begriffe zu bringen)“ (K. r. V. 77).

---

[1]) Einl. in d. Geisteswissenschaften 353 f.

[2]) Weltgeschichtliche Betrachtungen, 1905, S. 155.

Da nun aber unsere Sinnlichkeit uns nach Kant nur Phänomene und nicht die Dinge an sich selbst offenbart,[1]) so folgt daraus, dass Erkenntnis des Transscendenten überhaupt unmöglich ist: „Da nun alle Erkenntnis, deren der Mensch fähig, sinnlich . . . beide (Raum und Zeit) aber die Gegenstände nur als Gegenstände der Sinne, nicht aber als Dinge überhaupt vorstellen, so ist unser theoretisches Erkenntnisvermögen überhaupt, ob es gleich Erkenntnis apriori sein mag, doch auf Gegenstände der Sinne eingeschränkt und kann . . . über diesen Kreis . . . nie hinaus kommen, um sich theoretisch mit seinen Begriffen zu erweitern“ (Über d. Fortschr. 114). Theoretische Erkenntnis des Transscendenten sei unmöglich „und zwar aus dem einfachen Grunde, weil allen Begriffen irgend eine Anschauung, dadurch ihnen objektive Realität verschafft wird, muss untergelegt werden können, alle unsere Anschauung aber sinnlich ist“ (Über d. Fortschr. 140). Auch die Kategorieen und Grundsätze können ausser dem Felde der Erfahrung nicht gedacht werden, „weil sie nichts thun können, als bloss die logische Form des Urteils in Ansehung gegebener Anschauungen bestimmen; da es aber über das Feld der Sinnlichkeit hinaus ganz und gar keine Anschauung giebt, so fehle es jenen reinen Begriffen ganz und gar an Bedeutung, indem sie durch kein Mittel in concreto können dargestellt werden“ (Prol. 98; 94 u. ö.).

Es ist hier der Ort, mit einigen Bemerkungen auf die Frage der Anwendbarkeit der Kategorieen auf das Transscendente überhaupt einzugehen.

Die Übertragung der Kategorieen auf die Dinge an sich ist von je her eine viel diskutierte gewesen. Im allgemeinen wiegt die Ansicht vor, dass sie unzulässig sei. Es ist aber von so schwerwiegender Seite wie Riehl[2]) das Gegenteil behauptet und Material dafür beigebracht worden, dass Kant jene Übertragung auch im Prinzip für möglich erachtete, sie also nicht gegen eignes Verbot nur zu Unrecht vornahm.

Wie steht es damit?

Wie mir scheint, muss darauf erwidert werden:

Die Anwendung der Kategorieen auf das Transscendente ist, wenn man daran denkt, dass alle Erkenntnis unter den Kategorieen

---

[1]) Diese Lehre ruht eigentlich nur auf indirekten Beweisen! Sie ermöglicht besonders die Lösung der Antinomien.

[2]) So: Der philosophische Kritizismus I. S. 332.

steht, thatsächlich zulässig, nur müssten wir eben noch die intellektuale Anschauung besitzen, damit aus den leeren Kategorieen volle Erkenntnis werde. Dem widerspricht aber, dass mehr als einmal die intellektuelle Anschauung als eine Art höheren Verstandes erscheint. (Wir erinnern uns dabei der Dissertation von 1770 und ihrer intelligiblen Erkenntnisart.) In solchen Fällen weiss man nicht, was die Kategorieen noch für eine mitwirkende Thätigkeit bei der höheren Erkenntnisform haben sollten. Eine besonders prägnante Stelle ist diese: „Wir könnten uns wohl eine unmittelbare (direkte) Vorstellungsart eines Gegenstandes denken, die nicht nach Sinnlichkeitsbedingungen, also durch den Verstand die Objekte anschaut“ (Über d. Fortschr. 106). Es hängt also von der Auffassung der intellektualen Anschauung ab, ob die Kategorieen auf die Dinge an sich angewendet werden dürfen oder nicht. Ist die intellektuelle Anschauung nur sozusagen eine Art höheren Sinnes, giebt sie an und für sich nur die Materie zur transscendenten Erkenntnis in Gestalt höherer Empfindungen, so müssen auch zu ihr erst die Kategorieen hinzutreten, damit volle Erkenntnis entsteht.

Giebt aber die intellektuelle Anschauung an sich allein schon volle Erkenntnis, und nicht bloss höhere Sinnesmaterie zu derselben, so sind die Kategorieen offenbar auf die Dinge an sich nicht anwendbar.

Kant selbst hat den Begriff der intellektuellen Anschauung in dem fraglichen Punkte nicht näher deutlich bestimmt, und so kommt es, dass er auch in Bezug auf die Anwendbarkeit der Kategorieen auf die transscendente Welt zu keiner sicheren Klarheit gelangt und sich selbst auf derselben Seite (z. B. K. r. V. 258 o. und u.) widerspricht. Zum Beweise seiner schwankenden Ansichten seien mehrere Stellen angeführt.

1. Die Kategorieen sind auf das Transscendente anwendbar.

Sie bleiben zwar „völlig leer an Inhalt“, aber Kant fügt hinzu: „ob er (ein Begriff) gleich noch immer die logische Funktion enthalten mag, aus etwanigen datis einen Begriff zu machen“ (K. r. V. 223 f.). „Durch eine reine Kategorie nun, in welcher von aller Bedingung der sinnlichen Anschauung, als der einzigen, die uns möglich ist, abstrahiert wird, wird also kein Objekt bestimmt, sondern nur das Denken eines Objekt überhaupt, nach verschiedenen modis ausgedrückt“ (K. r. V. 230).

„Ich habe die objektive Realität dieser Begriffe nur in Ansehung der Gegenstände möglicher Erfahrung deduzieren können. Aber eben dieses, dass ich sie auch nur in diesem Falle gerettet habe, dass ich gewiesen habe, es lassen sich dadurch doch Objekte denken, obgleich nicht a priori bestimmen: dieses ist es, was ihnen einen Platz im reinen Verstande giebt, von dem sie auf Objekte überhaupt (sinnliche oder nicht sinnliche) bezogen werden. Wenn etwas noch fehlt, so ist es die Bedingung der Anwendung dieser Kategorieen, und namentlich der der Kausalität, auf Gegenstände, nämlich die Anschauung, welche, wo sie nicht gegeben ist, die Anwendung zum Behuf der theoretischen Erkenntnis des Gegenstandes, als Noumenon, unmöglich macht, die also, wenn es jemand darauf wagt . . . gänzlich verwehrt wird, indessen, dass doch immer die objektive Realität des Begriffs bleibt, auch von Noumenen gebraucht werden kann, aber ohne diesen Begriff theoretisch im mindesten bestimmen und dadurch ein Erkenntnis bewirken zu können“ (K. p. V. 65 f.).

„Weil aber dieser Anwendung keine Anschauung, als die jederzeit nur sinnlich sein kann, untergelegt werden kann, so ist causa noumenon in Ansehung des theoretischen Gebrauchs der Vernunft, obgleich ein möglicher, denkbarer, dennoch leerer Begriff“ (K. p. V. 67 f.).

Es „bleibt uns nun eine Art, ihn (den Gegenstand an sich) bloss durch Denken zu bestimmen, übrig, welche zwar eine blosse logische Form ohne Inhalt ist, uns aber dennoch eine Art zu sein scheint, wie das Objekt an sich existiere (Noumenon), ohne auf die Anschauung zu sehen, welche auf unsere Sinne eingeschränkt ist“ (K. r. V. 258 f.).

„Es ist aber wohl zu merken, dass die Kategorieen, oder wie sie sonst heissen, Prädikamente, keine bestimmte Art der Anschauung (wie etwa die uns Menschen allein mögliche) wie Raum und Zeit, welche sinnlich ist, voraussetzen, sondern nur Denkformen sind für den Begriff von einem Gegenstande der Anschauung überhaupt, welcher Art diese auch sei, wenn es auch eine übersinnliche Anschauung wäre, von der wir uns spezifisch keinen Begriff machen können. Denn wir müssen uns immer einen Begriff von einem Gegenstande durch den reinen Verstand machen, von dem wir etwas apriori urteilen wollen, wenn wir auch nachher finden, dass er überschwenglich sei und ihm keine objektive Realität verschafft werden könne, so dass die Kategorie für sich von den Formen der

Sinnlichkeit, Raum und Zeit, nicht abhängig ist, sondern auch andere für uns gar nicht denkbare Formen zur Unterlage haben mag, wenn diese nur das Subjektive betreffen, was apriori vor aller Erkenntnis vorhergeht und synthetische Urteile apriori möglich macht" (Preisschrift 111 f.).

Die Kategorieen „gehören zur Form des Denkens notwendig, dieses mag auf das Sinnliche oder Übersinnliche gerichtet sein" (Über d. Fortschr. 121). Auch K. p. V. 60 f. heisst es, ein reiner Verstandesbegriff könne auf Gegenstände angewandt werden, „sie mögen sinnlich oder nicht sinnlich gegeben werden; wiewohl er im letzteren Falle keine bestimmte theoretische Bedeutung und Anwendung hat, sondern bloss ein formaler, aber doch wesentlicher Gedanke des Verstandes von einem Objekte überhaupt ist".

2. Die Kategorieen sind auf die Dinge an sich nicht anwendbar. Diese Stellen sind viel seltener als die ersten.

Der Verstand „denkt sich einen Gegenstand an sich selbst, aber nur als transscendentales Objekt, das die Ursache der Erscheinung (mithin selbst nicht Erscheinung) ist und weder als Grösse, noch als Realität, noch als Substanz etc. gedacht werden kann (weil diese Begriffe immer sinnliche Formen erfordern, in denen sie einen Gegenstand bestimmen)" [1]) (K. r. V. 258).

Wir „können keine von unseren Verstandesbegriffen darauf (Noumenon) anwenden" (K. r. V. 258). Prol. 96 heisst es, „dass wir von diesen reinen Verstandeswesen ganz und gar nichts Bestimmtes wissen, noch wissen können, weil unsere reinen Verstandesbegriffe sowohl als reine Anschauungen auf nichts als Gegenstände möglicher Erfahrung, mithin auf blosse Sinnenwesen gehen, und, sobald man von diesen abgeht, jenen Begriffen nicht die mindeste Bedeutung mehr übrig bleibt".

Gelegentlich taucht in Kant endlich auch der Gedanke auf, dass es wie eine nichtsinnliche Anschauung so vielleicht auch eine andere Art Kategorieen gäbe und dass deshalb schon aus diesem Grunde unsere jetzigen Kategorieen nicht ausserhalb der Erfahrungswelt anwendbar sind.

„Die Bedingung des objektiven Gebrauchs aller unserer Verstandesbegriffe ist bloss die Art unserer sinnlichen Anschauung, wodurch uns Gegenstände gegeben werden, und, wenn wir von

---

[1]) Man beachte den offenen Widerspruch der Bezeichnung „Ursache der Erscheinung" zu den darauffolgenden Worten.

der letzteren abstrahieren, so haben die ersteren gar keine Beziehung auf irgend ein Objekt. Ja wenn man auch eine andere Art der Anschauung als diese unsere sinnliche ist, annehmen wollte, so würden doch unsere Funktionen zu denken in Ansehung derselben von gar keiner Bedeutung sein. Verstehen wir darunter nur Gegenstände einer nichtsinnlichen Anschauung, von denen unsere Kategorieen zwar freilich nicht gelten . . .“ (K. r. V. 256) „. . . indem wir gar keine Art der Anschauung, als unsere sinnliche kennen, und keine Art der Begriffe, als die Kategorieen, keine von beiden aber einem aussersinnlichen Gegenstande angemessen ist“ (K. r. V. 251).

Wie man sieht, spricht sich Kant in der weit überwiegenden Mehrheit der Stellen dahin aus, dass die Kategorieen auf die Dinge an sich im Prinzip anwendbar sind und ihnen zur Gewinnung wirklicher Erkenntnis nur die freilich ganz unentbehrliche höhere Sinnesmaterie fehle.

Aber daneben bleiben doch auch die wenn auch selteneren Stellen, wo Kant auch diese Art von ‚Anwendbarkeit‘ leugnet.

Beide Auffassungen behaupten natürlich mehr, als er beweisen kann. Zum strengen Skeptizismus kann sich Kant eben niemals entschliessen — denn thatsächlich darf er ja nur sagen: wir wissen über das Transscendente nichts, weder etwas Positives noch etwas Negatives; wir wissen auch nicht, ob zu seiner Erkenntnis unsere Kategorieen geeignet sind oder ob sie es nicht sind.

II. Die theoretisch notwendigen Ideen.[1])

Den Höhepunkt des Verzichtes auf Metaphysik erreicht Kants Erkenntniskritik in jenen Augenblicken, wo er von dem Ding an sich sagt, dass auch seine Existenz oder Nichtexistenz uns gänzlich verborgen bleibe, oder wo er gar den Begriff des Dinges an sich in eine Art Kategorie aufzulösen beginnt (s. o.).

Indessen geht Kant nur selten soweit. Er behauptet in der Regel mit grosser Sicherheit wie selbstverständlich die Existenz

---

[1]) Vgl. für dies und das nächste Kapitel: Paulsen, „Kant“; „Kants Verhältnis zur Metaphysik“ (S. A. a. d. Kantstudien), und in grösster Kürze alles zusammenfassend: „Kant und die Metaphysik“ in den Kantstudien 1903. — Ferner: W. Windelband, Nach hundert Jahren. Kantstudien 1904. S. 5—9 und Volkelt, Kants Erkenntnistheorie.

des Dinges an sich[1]) und leugnet nur die Erkennbarkeit seines Wesens.

Denn wie 1766 bleibt Kant auch in der kritischen Zeit bei der Zerstörung aller Metaphysik als Wissenschaft nicht stehen,[2]) sondern sucht zu einer neuen Form derselben fortzuschreiten, die unter Verzicht auf Erkenntnis des Transscendenten auf andere Weise zu ihm in Beziehung zu treten sucht. Alle früheren Tendenzen dieser Art finden sich in der kritischen Zeit zu einem mächtigen Strom zusammen. Die typisch positivistische Stimmung, die auch jede Glaubens- oder Gefühlsannäherung an das Transscendente ablehnt und deshalb eigentlich ‚irreligiös' ist (Windelband), ist Kant völlig fremd, obwohl er die Unmöglichkeit einer Metaphysik als Wissenschaft so scharf betont hat. — Bezeichnend ist schon: das neuerworbene Bewusstsein der prinzipiellen theoretischen Unzugänglichkeit der Dinge an sich erfüllt Kant nicht mit Resignation.[3])

---

[1]) Ausführliches darüber bei Volkelt, Kants Erkenntnistheorie. — Statt vieler Stellen hier nur eine: „Es giebt also ein unbegrenztes, aber auch unzugängliches Feld für unser gesamtes Erkenntnisvermögen, nämlich das Feld des Übersinnlichen, worin wir keinen Boden für uns finden, also auf demselben weder für die Verstandes- noch Vernunftbegriffe ein Gebiet zum theoretischen Erkenntnis haben können" (K. d. U. 12).

[2]) Er erklärt indes, es sei gegen den Agnostizismus „nichts einzuwenden" (Prol. 162). Aber man fühlt deutlich, dass ihm derselbe durchaus nicht gemäss ist.

[3]) Es ist das ein wenig beachteter Punkt bei Kant. Um dieses Fehlen einer tieferen Gemütswirkung der agnostizistischen Ergebnisse der Kritik deutlich hervorzuheben, seien einige Worte von Hieronymus Lorm (= Heinrich Landesmann) hier wiedergegeben. Man wird daraus auch entnehmen können, wie ernst es Kant mit den trotz der Kritik in seinen Gedanken sich noch erhaltenden metaphysischen Konzeptionen gewesen sein muss. Die Tiefe der Gemütserschütterung bei Lorm durch das Ergebnis der Nichterkennbarkeit der Dinge an sich beruht grade darauf, dass er auch auf den praktischen Glauben in viel weiterem Masse als Kant verzichtet, während umgekehrt seine Anerkennung jene Ergriffenheit bei Kant nicht aufkommen lässt.

„Die Kritik der reinen Vernunft ist die Begründung des wissenschaftlichen Pessimismus" (36). „Aus der Nacht, welche die Erkenntnistheorie dem schreienden Bedürfnis nach Licht, nach Erklärung und Aufklärung der letzten Fragen, unerbittlich, weil ganz objektiv, entgegensetzt, tritt zunächst wie ein Gespenst der kaum fassbare Begriff der Zwecklosigkeit der Welt oder der Unerkennbarkeit ihres Zweckes hervor! Unerkennbar! Was ist der Zweck der Welt, wenn sie dem trachtenden, schauenden Menschenherzen die Wahrheit, die allein der Grund ihrer Existenz sein muss, wenn sie ihm die Dinge an sich für ewig verbirgt? Die subjektive

Sie steht dem, worauf es ihm in der Metaphysik des Transscendenten im letzten Grunde allein ankommt, der Überzeugung von der Realität der drei Ideen, nicht im Wege. Im Gegenteil bezöge sich — so argumentiert jetzt Kant — unser Erkenntnisvermögen auch auf das Transscendente, so würde es durch Erweiterung der Grenzen der Sinnlichkeit „den reinen (praktischen) Vernunftgebrauch gar zu verdrängen drohen“ und wir könnten „Gott, Freiheit und Unsterblichkeit zum Behuf des notwendigen, praktischen Gebrauchs unserer Vernunft nicht einmal annehmen“ (K. r. V. S. 25). Während die Kritik im Gegenteil dies Hindernis beseitige und damit dem „schlechterdings notwendigen praktischen Gebrauch der reinen Vernunft freie Bahn schafft“ (K. r. V. S. 22), sodass Metaphysik (das Wort hier also in erkenntnis kritischem Sinne genommen) wenn gleich nicht die Grundfeste der Religion, so doch jederzeit deren Schutzwehr bilden werde.[1])

Indessen der praktische Glaube, auf den wir erst weiter unten des näheren eingehen, ist nicht das einzige metaphysische Element, das sich bei Kant vorfindet. Auch auf rein theoretischem Gebiet begegnen wir solchen.

Es ist dem Irrtum entgegenzutreten, als ob Kant durch die Dialektik die Ideen wirklich wenigstens aus dem theoretischen Teile seines Systems gänzlich gestrichen hätte.

Er behauptet vielmehr von vornherein, dass der Mensch von den Ideen nicht lassen könne, sondern sich, obwohl er das Ding an sich nicht erkennen kann, trotzdem mit Notwendigkeit — nicht nach Belieben etwa — wenigstens bestimmte Gedanken über das Transscendente machen muss. Diese Unterscheidung von Erkennen und notwendigem Denken, die Paulsen geradezu als „Angelpunkt des ganzen kritischen Systems“[2]) bezeichnet, ist für

---

Wirkung der Zwecklosigkeit ist ein Schauder, wie ihn die plötzliche unerwartete Begegnung mit einer Leiche hervorruft.

Bei diesem Gedanken thut sich eines der eleusinischen Geheimnisse auf, welches den wahren Stimmschlüssel zum Pessimismus, zur Verzweiflung an der Welt liefert“ (66). (Aus „Der Grundlose Optimismus. Ein Buch der Betrachtung.“ Wien 1894.)

[1]) Vgl. auch die Reflexionen, so No. 156, 170, 172, 177, 178.

[2]) Paulsen, Kant und die Metaphysik, Kantstudien 1903. S. 112. — Vgl. auch Windelband, Nach hundert Jahren, Kantstudien 1904. S. 9: „Nicht jedes Glauben oder jedes Betrachten hat dies metaphysische Recht; sondern nur das notwendige und allgemeingültige, das vernünftige.

die Beurteilung der ganzen kritischen Metaphysik von grosser Bedeutung.

Ehe wir auf die nähere Natur dieser „Gedanken“ und insbesondere die Frage, wie es mit der Realität ihrer Gegenstände steht, eingehen, fragen wir, welches die Gründe sind, die Kant das Denken der Ideen, soweit sie nicht praktischer Natur sind, unabweisbar zu machen scheinen. Die Antwort lautet: der Trieb nach vollständiger Erkenntnis.

Die Ideen sind „für unser theoretisches Erkenntnisvermögen überschwenglich, dabei aber doch nicht etwa unnütz, oder entbehrlich“ (K. d. U. 1 f.).[1]) Es ist „eine notwendige Maxime der Vernunft, nach dergleichen Ideen zu verfahren“ (K. d. U. 522).

Dies aber, das alleinberechtigte, aus der Fülle der individuellen und historischen Ansprüche herauszuschälen, bleibt auch bei Kant die Sache der Philosophie; — ja, es ist ihre vornehmste Aufgabe.“

[1]) Anmerkungsweise sei hier aber auf mehrere Stellen hingewiesen, in denen Kant gerade im Gegenteil behauptet, die Ideen seien für die theoretische Erkenntnis ganz ohne Wert. Sie sollen mit dazu beitragen zu zeigen, wie widerspruchsvoll die kritischen Schriften in diesen Dingen sind und dass sich keine verkehrteren Auslegungen denken lassen, als die, welche alles für einheitlich und widerspruchslos ausgeben.

„Mit einem Worte, diese drei Sätze bleiben für die spekulative Vernunft jederzeit transscendent und haben gar keinen immanenten, d. i. für Gegenstände der Erfahrung zulässigen, mithin für uns auf einige Art nützlichen Gebrauch, sondern sind an sich betrachtet ganz müssige und dabei noch äusserst schwere Anstrengungen unserer Vernunft“ (K. r. V. 606).

„In Ansehung aller dreien (Ideen) ist bloss das spekulative Interesse der Vernunft nur sehr gering“ (K. r. V. 605).

„Es ist bei dieser Betrachtung im allgemeinen noch merkwürdig, dass die Vernunftidee nicht etwa so wie die Kategorieen, uns zum Gebrauche des Verstandes in Ansehung der Erfahrung irgend etwas nutzen, sondern in Ansehung desselben völlig entbehrlich, ja wohl gar den Maximen des Vernunfterkenntnisses der Natur entgegen und hinderlich, gleichwohl aber doch in anderer noch zu bestimmender Absicht notwendig sind“ (Prol. 114).

„Wenn man frägt: warum uns denn etwas daran gelegen sei überhaupt eine Theologie zu haben: so leuchtet klar ein, dass sie nicht zur Erweiterung oder Berichtigung unserer Naturerkenntnis und überhaupt irgend einer Theorie, sondern lediglich zur Religion, d. i. dem praktischen, namentlich dem moralischen Gebrauche der Vernunft in subjektiver Absicht, nötig sei“ (K. d. U. 387).

K. p. V. 66 wirft Kant die Frage auf, weshalb wir nicht mit der Anwendung des Kausalitätsbegriffs auf Erfahrungsgegenstände zufrieden

„Daher sind die reinen Vernunftbegriffe von der Totalität in der Synthesis der Bedingungen wenigstens als Aufgaben, um die Einheit des Verstandes, wo möglich, bis zum Unbedingten fortzusetzen, notwendig und in der Natur der menschlichen Vernunft gegründet, es mag auch übrigens diesen transscendentalen Begriffen an einem ihnen angemessenen Gebrauche in concreto fehlen und sie mithin keinen anderen Nutzen haben, als den Verstand in die Richtung zu bringen, darin sein Gebrauch, indem er aufs äusserste erweitert, zugleich mit sich selbst durchgehend einstimmig gemacht wird“ (K. r. V. 280 f.).

Von den für die theoretische Vernunft notwendigen Gedanken giebt es zwei Klassen, solche, die die Vernunft aus sich selbst, durch transscendentalen Gebrauch (K. r. V. S. 285) gewinnt, und solche, zu denen sie sich durch bestimmte Erfahrungsthatsachen getrieben sieht. Kant selbst unterscheidet nicht immer streng zwischen ihnen. Es kommt dadurch stellenweise zu einer nicht geringen Wirrnis, die durch den Umstand noch erhöht wird, dass Kant mehrfach zu keiner Entscheidung gelangt, wie es mit der Realität der Gegenstände der notwendigen Ideen steht. —

Wir wenden uns zunächst zur ersten Klasse. Die hierher gehörenden notwendigen Gedanken sind die „transscendentalen Ideen“, d. h. notwendige „Vernunftbegriffe“ denen „kein kongruierender Gegenstand in den Sinnen gegeben werden kann“ (K. r. V. S. 283). Besonders sind hier die als Paralogismen oder Ideal abgelehnten Gedanken zu nennen.

Sie sollen alle dadurch zu stande kommen, dass die Vernunft einen unabweisbaren Trieb in sich spürt, vom Singulären, empirisch Bedingten zum Unbedingten fortzuschreiten. Kant hält sie für Illusionen des Verstandes, die zwar als solche erkannt werden können, aber trotzdem sich weiter dem Verstande als notwendige Gedanken aufdrängen. Er wird nicht müde, diese Notwendigkeit

---

sind, und antwortet: es zeige sich bald, „dass nicht eine theoretische, sondern praktische Absicht sei, welche uns dieses zur Notwendigkeit macht“.

In den Vorl. ü. ph. Religionslehre heisst es sogar (S. 127): „Der Begriff von Gott ist kein Naturbegriff und nicht in psychologischer Hinsicht notwendig; denn in der Psychologie und in der Naturerkenntnis muss ich durchaus nicht bei der Wahrnehmung von Schönheit und Harmonie sogleich auf Gott kommen. Es ist die Art der faulen Vernunft“ (vgl. S. 6 f.).

der Ideen immer von neuem zu betonen.[1]) Sie wird bei allen hervorgehoben. Besonders interessant und ausführlich geschieht es beim Begriff des transscendentalen Ideals.[2])

Das transscendentale Ideal sei „auf einer natürlichen und nicht bloss willkürlichen Idee" gegründet (K. r. V. 460). Es lebt der vom vorkritischen Kant erfundene Gottesbeweis (in der Nova Dilucidatio und im Einzig möglichen Beweisgrund) hier von neuem auf: „Ein Gegenstand der Sinne kann nur durchgängig bestimmt werden, wenn er mit allen Prädikaten der Erscheinung verglichen und durch dieselbe bejahend oder verneinend vorgestellet wird. Weil aber darin dasjenige, was das Ding selbst (in der Erscheinung) ausmacht, nämlich das Reale gegeben sein muss, ohne welches es auch gar nicht gedacht werden könnte, dasjenige aber, worin das Reale aller Erscheinungen gegeben ist, die einige allbefassende Erfahrung ist, so muss die Materie zur Möglichkeit aller Gegenstände der Sinne, als in einem Inbegriffe gegeben, vorausgesetzt werden, auf dessen Einschränkung allein alle Möglichkeit empirischer Gegenstände, ihr Unterschied von einander und ihre durchgängige Bestimmung beruhen kann" (K. r. V. 461. Ebenso: Vorl. ü. philos. Religionslehre 8, 67, 90 f.; Metaph.-Vorl. Pölitz 267, 274 ff.).

Das ens originarium, das zugleich ens realissimum ist, sei „eine notwendige transscendentale Hypothese" (Vorl. ü. philos. Religionslehre 70). „Dieses ist das Ideal, dessen unsere Vernunft

---

[1]) Interessante auf die angebliche Notwendigkeit sich gründende Kritik der Ideen bei Schulze (Änesidemus) Kritik der theor. Philosophie II, 585—89.

[2]) Über den Abschnitt „Von dem transscendentalen Ideal" der K. r. V. — vgl. dazu Vorl. ü. Religionsph. S. 19 ff., 34 ff., 51 ff.; Metaph. Vorl. Pölitz S. 276 ff. — sagt Schopenhauer nicht mit Unrecht, dass er „uns mit einemmal in die starre Scholastik des Mittelalters zurückversetzt" (Reklam-Ausg. I, S. 644). In der That ist es eigentlich unbegreiflich, wie Kant ihn hat schreiben können, wo er doch schon durch die Schrift über die negativen Grössen die seltsame Idee vom Ens realissimum abgethan hatte, indem er zeigte, dass auch die sogenannten negativen Grössen keineswegs blossen Mangel an Posivität bedeuten. Aus der Beibehaltung jener Idee kann man sehen, wie sehr Paulsen Recht hat, wenn er sagt: Kant habe „an der rationalistischen Anschauung vom Wesen des Begriffs im Grunde immer festgehalten". „Die Begriffe sind ihm fertige Wesenheiten geblieben" (Kant S. 139 f.). — Vgl. auch die merkwürdigen Ausführungen über das ens realissimum in den ‚Bemerkungen zu L. H. Jacobs Prüfung der Mendelssohn'schen Morgenstunden' S. 135.

bedarf, um einen höheren Massstab für das Mindervollkommene zu haben“ (ebenda 43).

Das ens realissimum ist natürlich mit dem notwendigen Wesen der vierten Antinomie identisch — wie denn Kant überhaupt die Theologie sehr zerstückelt und an den verschiedensten Orten bruchstückweise behandelt hat.

Ausser den in der Dialektik besprochenen Ideen gehört aber auch das Ding an sich zu den notwendigen transsendentalen Gedanken. Wenigstens ist das eine seiner Bedeutungen.[1]) K. r. V. S. 23 heisst es: Zwar sei die Erkenntnis auf die Erscheinungswelt beschränkt, „gleichwohl wird, welches wohl gemerkt werden muss, doch dabei immer vorbehalten, dass wir eben dieselben Gegenstände auch als Dinge an sich selbst, wenn gleich nicht erkennen, doch wenigstens müssen denken können. Denn sonst würde der ungereimte Satz daraus folgen, dass Erscheinung ohne etwas wäre, was da erscheint“. „Man kann keine Vorstellungsart als beschränkt in Ansehung eines gewissen Prinzips denken, ohne ihr eine andere entgegen zu stellen, die in Ansehung derselben allgemein ist; d. h. wenn ich ein Erkenntnis dadurch auszeichne, dass es auf die Sinnlichkeit des Subjekts eingeschränkt ist, so muss ich mir ein Erkenntnis des Übersinnlichen im Gegensatz dazu denken und kann nachher untersuchen, ob und wie (theoretischen oder prakt. Gebrauch) ihm Realität verschafft werden kann.“ „Das Sinnliche als solches allgemein betrachtet zeigt auf ein Übersinnliches hin“ (Los. Bl. G. 3).

Aber nicht nur auf transscendentalem Wege, ohne Zugrundelegung bestimmter Erfahrungen entstehen notwendige metaphysische Gedanken. Auch spezielle Erfahrungsthatsachen zwingen der Vernunft solche auf: es sind die physico-theologischen Ideen, wie sie Kant in der K. r. V. und der K. d. U. ausführlich vorträgt. Aus der zweckhaften Ordnung der Welt resultiert die Idee einer transscendenten Intelligenz als der Ursache dieser Zweckhaftigkeit.[2])

Die physico-teleologischen Ideen stehen in engster Berührung, ja verschlingen sich auf das allerintimste mit einer dritten Gattung

---

[1]) Vgl. Hölder, Darstellung der Kantischen Erkenntnistheorie S. 99f.

[2]) Auf den Einwurf Humes, woher denn die Zweckmässigkeit in Gottes Verstande komme, geht Kant nirgends recht ein. Am ausführlichsten noch in den Vorl. ü. Rel.-Phil. 113—116, aber auch nur mit dem Resultat, dass wir es nicht wissen; aber immerhin sei eine Intelligenz als Schöpfer verständlicher als eine durch sich selbst teleologisch wirksame Natur.

notwendiger Gedanken, die auf der Basis der Voraussetzung, dass die ganze Wirklichkeit vernünftig eingerichtet sei, entstehen. Hierher gehört z. B. der sogenannte analogische Unsterblichkeitsbeweis.[1]) Bei diesen Ideen ist bereits die Voraussetzung, auf Grund deren sie zu stande kommen, ein notwendiger Gedanke — nicht wie in der Physicotheologie eine empirische Thatsache, denn die Meinung, dass das Weltganze ein nach vernünftigen Zwecken geordnetes System sei, ist nur eine Annahme und keines Beweises fähig. Sie bedarf aber auch in Kants Augen nicht erst eines Beweises, da sie ihm für den Menschen völlig unaufgebbar erscheint.

Die Form, in der Kant die dialektischen Ideen beibehielt, nachdem er ihre Schwächen erkannt hatte, scheint anfangs die der metaphysischen „Hypothese" gewesen zu sein. Dieser gelegentlich

---

[1]) „Nach der Analogie mit der Natur lebender Wesen in dieser Welt, an welchen die Vernunft es notwendig zum Grundsatze annehmen muss, dass kein Organ, kein Vermögen, kein Antrieb, also nichts Entbehrliches oder für den Gebrauch Unproportioniertes, mithin Unzweckmässiges anzutreffen, sondern alles seiner Bestimmung im Leben genau angemessen sei, zu urteilen, müsste der Mensch, der doch allein den letzten Endzweck von allem diesen in sich enthalten kann, das einzige Geschöpf sein, welches davon ausgenommen wäre. Denn seine Naturanlagen, nicht bloss den Talenten und Antrieben nach, davon Gebrauch zu machen, sondern vornehmlich das moralische Gesetz in ihm, gehen so weit über allen Nutzen und Vorteil, den er in diesem Leben daraus ziehen könnte, dass das letztere sogar das blosse Bewusstsein der Rechtschaffenheit der Gesinnung, bei Ermangelung aller Vorteile, selbst sogar des Schattenwerks vom Nachruhm über alles hochschätzen lehrt und sich innerlich dazu berufen fühlt, sich durch sein Verhalten in dieser Welt, mit Verzichtuung auf viele Vorteile, zum Bürger einer besseren, die er in der Idee hat, tauglich zu machen" (K. r. V. 698). Die erste Partie dieses Beweises, die Goethe Eckermann gegenüber so stark hervorhebt, liegt bei Kant erheblich ausführlicher als an obiger Stelle in den Pölitzschen Metaph.-Vorl. (245 ff.) vor. Es ist aber wohl kein Zufall, dass Kant später nicht mehr so sehr darauf einging. Es hängt mit dem immer schärferen Hervortreten der nur moralischen Argumentationsweise zusammen. — Charakteristisch für den Intellektualismus Kants auch in diesem Punkte ist folgendes Wort: „Die Wissenschaften sind der Luxus des Verstandes, die uns den Vorschmack von dem geben, was wir im künftigen Leben sein werden" (ebenda 249). Wie ganz anders und mit weit stärkerer Betonung der Thätigkeit des ganzen Menschen sagt Goethe: „Die Überzeugung unserer Fortdauer entspringt mir aus dem Begriff der Thätigkeit, denn, wenn ich bis an mein Ende rastlos wirke, so ist die Natur verpflichtet, mir eine andere Form des Daseins anzuweisen, wenn die jetzige meinen Geist nicht ferner auszuhalten vermag" (Eckermann, Gespräche mit Goethe, Reklam II, S. 39).

auch in den kritischen Schriften noch auftretende, mit den Anschauungen der späteren Zeit nicht verträgliche Ausdruck ist wohl als Überrest eines solchen Stadiums anzusehen, auf das mehrere Stellen aus der Pölitzschen Metaphysik-Vorlesung Licht werfen.[1]) So heisst es dort z. B.: „Was sagen wir aber nun von der absoluten Notwendigkeit des Daseins (Gottes)? Dass wir sie nicht objektiv durch die Vernunft einsehen können, sondern sie nur als eine notwendige Hypothese unserer Vernunft voraussetzen müssen; welches aber in Ansehung unserer Vernunft ebenso angenommen werden muss, als wenn wir es durch die Vernunft eingesehen und objektiv dargethan hätten. Denn was eine notwendige Hypothese des Gebrauchs der Vernunft ist, ohne welche ich meine Vernunft gar nicht gebrauchen kann, das ist in Ansehung unserer ebenso, als wenn wir es durch die Vernunft an sich selbst eingesehen hätten“ (282 f.).

In der reifen kritischen Zeit werden dagegen die Ideen prinzipiell als nur regulative Prinzipien hingestellt, — ein Begriff, der uns seit Kant so vertraut ist, dass ich mir eine nähere Erörterung desselben wohl ersparen kann.

„Die Vernunftbegriffe sind, wie gesagt, blosse Ideen und haben freilich keinen Gegenstand in irgend einer Erfahrung, aber bezeichnen darum doch nicht gedichtete und zugleich dabei für möglich angenommene Gegenstände. Sie sind bloss problematisch gedacht, um in Beziehung auf sie (als heuristische Fiktionen) regulative Prinzipien des systematischen Verstandesgebrauchs im Felde der Erfahrung zu gründen. Geht man davon ab, so sind es blosse Gedankendinge, deren Möglichkeit nicht erweislich ist, und die daher auch nicht der Erklärung wirklicher Erscheinungen durch eine Hypothese zu Grunde gelegt werden können“ (K. r. V. 587 f.).

„Es ist ein grosser Unterschied, ob etwas meiner Vernunft als Gegenstand schlechthin oder nur als ein Gegenstand in der Idee gegeben wird. In dem ersteren Falle gehen meine Begriffe dahin, den Gegenstand zu bestimmen; im zweiten ist es wirklich nur ein Schema, dem direkt kein Gegenstand, auch nicht einmal hypothetisch zugegeben wird, sondern welches nur dazu dient, um andere Gegenstände, vermittelst der Beziehung auf diese Idee, nach ihrer systematischen Einheit, mithin indirekt uns vor-

[1]) Vgl. auch die Reflexionen, so 1574, 1581.

zustellen. . . . Wenn man nun zeigen kann, dass, obgleich die dreierlei transscendentalen Ideen (die psychologische, kosmologische und theologische) direkt auf keinen ihnen korrespondierenden Gegenstand und dessen Bestimmung bezogen werden, dennoch alle Regeln des empirischen Gebrauchs der Vernunft unter Voraussetzung eines solchen Gegenstandes in der Idee auf systematische Einheit führen und die Erfahrungserkenntnis jederzeit erweitern, niemals aber derselben zuwider sein können: so ist es eine notwendige Maxime der Vernunft, nach dergleichen Ideen zu verfahren. Und dieses ist die transscendentale Deduktion aller Ideen der spekulativen Vernunft, nicht als konstitutiver Prinzipien der Erweiterung unserer Erkenntnis über mehr Gegenstände, als Erfahrung geben kann, sondern als regulativer Prinzipien der systematischen Einheit des Mannigfaltigen der empirischen Erkenntnis überhaupt, welche dadurch in ihren eigenen Grenzen mehr angebauet und berichtigt wird, als es ohne solche Ideen durch den blossen Gebrauch der Verstandesgrundsätze geschehen könnte" (K. r. V. 521 f.).[1])

Sonach scheint alles in Ordnung: Die Ideen sind notwendige regulative Vorstellungen ohne objektive Gültigkeit. Sie haben überhaupt keinen Bezug auf die wirkliche Welt, behaupten von ihr nicht das Mindeste.

Vom radikalsten Standpunkt aus müsste Kant die Ideen als notwendige transscendente Phantasievorstellungen bezeichnen. In der That finden sich Stellen, die dazu auf dem Wege sind.

So heisst es wiederum K. r. V. 521:

„Der Begriff einer höchsten Intelligenz ist eine blosse Idee, d. i. seine objektive Realität soll nicht darin bestehen, dass er sich gerade auf einen Gegenstand bezieht (denn in solcher Absicht würden wir seine objektive Gültigkeit nicht rechtfertigen können), sondern er ist nur ein nach Bedingungen der grössten Vernunfteinheit geordnetes Schema, welches nur dazu dient, um die grösste systematische Einheit im empirischen Gebrauche unserer Vernunft zu erhalten, indem man den Gegenstand der Erfahrung gleichsam von dem eingebildeten[2]) Gegenstande dieser Idee, als seinem Grunde, oder Ursache, ableitet. Alsdann heisst es z. B.,

---

[1]) Vgl. überhaupt den ganzen Abschnitt „Von der Endabsicht der natürlichen Dialektik der menschlichen Vernunft" (K. r. V. 520 ff.).

[2]) Von mir gesperrt.

die Dinge müssen so betrachtet werden, als ob sie von einer höchsten Intelligenz ihr Dasein hätten. Auf solche Weise ist die Idee eigentlich nur ein heuristischer und nicht ostensiver Begriff und zeigt an, nicht wie ein Gegenstand beschaffen ist, sondern wie wir unter der Leitung desselben die Beschaffenheit und Verknüpfung der Gegenstände der Erfahrung überhaupt suchen sollen."

In Wirklichkeit begnügt sich Kant aber oft nicht damit, die Ideen als bloss regulative Prinzipien anzusehen.[1]) Man kann sich im Ganzen dem Eindruck gewiss nicht verschliessen, dass er ihnen auch einen mehr oder weniger hohen Grad von realer Gültigkeit zuschreibt.[2])

So heisst es z. B. (K. r. V. 521):

---

[1]) Die regulativen Prinzipien haben überhaupt keinen rechten Halt in sich. Wie sie aus konstitutiven Lehrsätzen durch kritische Einschränkung hervorgingen, haben sie auch die Tendenz dahin zurückzukehren. In jüngster Zeit hat das Busse in seinem Buch „Geist und Körper, Seele und Leib" an mehreren Autoren für den Parallelismus evident gezeigt. Wider ihren Willen gelangen sie, obwohl sie jenen Standpunkt nur als regulatives Prinzip acceptieren wollen, doch dazu, ihn als konstitutiven zu behandeln. Auch bei Kant ist Entsprechendes nachweisbar. Wie die regulative Teleologie an die Stelle doktrinaler Glaubenssätze rückte, so neigt sie auch dazu, sich wieder in solche zurück zu verwandeln. Die Schlusspartieen der K. d. U. bewegen sich deutlich in dieser Richtung. Ja gelegentlich tritt die Physico-Theologie wieder geradezu als Hypothese auf, wenn auch nicht als Hypothese Gottes, denn sie kann ja seine Moralität nicht erweisen. „Würden wir auch auf die Zwecke der Natur, die uns die physische Teleologie in so reichem Masse vorlegt, einen bestimmten Begriff von einer verständigen Weltursache scheinbar gründen können, so wäre das Dasein dieses Wesens doch nicht Glaubenssache. Denn da dieses nicht zum Behuf der Erfüllung meiner Pflicht, sondern nur zur Erklärung der Natur angenommen wird, so würde es bloss die unserer Vernunft angemessenste Meinung und Hypothese sein" (K. d. U. 372).

[2]) Vgl. auch eine Stelle, auf die Riehl (Philos. Kritizismus II, 2 S. 89) gelegentlich hinweist mit den Worten: „Ganz unparteiisch ist übrigens die Entscheidung des Kampfes der Vernunft ums Dasein jener übersinnlichen Wesenheiten nicht gefallen (in der K. r. V.). Obgleich die K. r. V. zum Ergebnisse gelangt, dass Bejahung und Verneinung der Existenz jener Glaubensdinge gleich grundlos ist, lässt sich Kant doch die Äusserung entschlüpfen: so wie die Vernunft zu bejahenden Behauptungen in diesem Felde ganz unzulänglich sei, so wenig und noch weniger werde sie wissen, um über diese Fragen etwas verneinend behaupten zu können."

Sollen die Ideen „aber im mindesten einige, wenn auch nur unbestimmte, objektive Gültigkeit[1]) haben und nicht bloss leere Gedankendinge (entia rationis ratiocinantis) vorstellen, so muss durchaus eine Deduktion derselben möglich sein . . .“ (die Kant unternehmen will).

Die Form der „notwendigen Gedanken“ ist, sobald sie die Gültigkeit blosser regulativer Prinzipien überschreiten, die einer anthropomorphistischen, symbolischen Analogie. Und zwar gilt das sowohl für die theoretisch wie die (als solche erst weiter unten zu besprechenden) praktisch notwendigen Gedanken.

Die symbolische Erkenntnis steht zwischen Erkenntnis und Nichterkenntnis in der Mitte. Sie ist mehr als blosse Phantasie und doch weit weniger als wahres Wissen.

Diese Gestalt der notwendigen Ideen ist daher gleichzeitig, sobald es zur prinzipiellen Erörterung kommt, die häufigste Form desselben, die zwischen andern abweichenden dogmatischeren oder kritisch-radikaleren die Mitte hält.

Worin besteht aber ihr Wesen?

Mehrere Stellen sollen uns darüber die Auskunft geben.

„Einen reinen Begriff des Verstandes als an einem Gegenstande möglicher Erfahrung denkbar vorstellen, heisst, ihm objektive Realität verschaffen, und überhaupt, ihn darstellen. . . . Diese Handlung, wenn die objektive Realität dem Begriff geradezu (directe) durch die demselben korrespondierende Anschauung zugeteilt, d. i. dieser unmittelbar dargestellt sind, heisst der Schematismus; kann er aber nicht unmittelbar, sondern nur in seinen Folgen (indirecte) dargestellt werden, so kann sie die Symbolisierung des Begriffs genannt werden. Das Erste findet bei Begriffen des Sinnlichen statt, das Zweite ist eine Nothülfe für Begriffe des Übersinnlichen, die also eigentlich nicht dargestellt und in keiner möglichen Erfahrung gegeben werden können, aber doch notwendig zu einem Erkenntnisse gehören, wenn es auch bloss als ein praktisches möglich wäre.

Das Symbol einer Idee (oder eines Vernunftbegriffes) ist eine Vorstellung des Gegenstandes nach der Analogie, d. i. dem gleichen Verhältnisse zu gewissen Folgen, als dasjenige

---

[1]) S. 524 heisst es dagegen „die Vernunft giebt nicht einmal die objektive Gültigkeit eines solchen Begriffs . . . an die Hand“.

ist, welches dem Gegenstande an sich selbst zu seinen Folgen beigelegt wird, obgleich die Gegenstände selbst von ganz verschiedener Art sind, z. B. wenn ich gewisse Produkte der Natur, wie etwa die organisierten Dinge, Tiere oder Pflanzen, in Verhältnis auf ihre Ursache mir, wie eine Uhr im Verhältnis auf den Menschen als Urheber vorstellig mache, nämlich das Verhältnis der Kausalität überhaupt, als Kategorie, in beiden eben dasselbe, aber das Subjekt dieses Verhältnisses nach seiner inneren Beschaffenheit mir unbekannt bleibt, jenes also allein, diese aber gar nicht dargestellt werden kann.

Auf diese Art kann ich vom Übersinnlichen, z. B. von Gott, zwar eigentlich kein theoretisches Erkenntnis, aber doch ein Erkenntnis nach der Analogie, und zwar die der Vernunft zu denken notwendig ist, haben" (Über d. Fortschr. 120 f.).

„Man kann sich zwar von zwei ungleichartigen Dingen, eben in dem Punkte ihrer Ungleichartigkeit, eines derselben doch nach einer Analogie mit dem anderen denken, aber aus dem, worin sie ungleichartig sind, nicht von einem nach der Analogie auf das andere schliessen, d. i. dieses Merkmal des spezifischen Unterschiedes auf das andere übertragen. . . . Eben so dürfen wir wohl die Kausalität des Urwesens in Ansehung der Dinge der Welt, als Naturzwecke, nach der Analogie eines Verstandes, als Grundes der Formen gewisser Produkte, die wir Kunstwerke nennen, denken (denn dieses geschieht nur zum Behuf des theoretischen oder praktischen Gebrauchs unseres Erkenntnisvermögens, den wir von diesem Begriffe in Ansehung der Naturdinge in der Welt, nach einem gewissen Prinzip, zu machen haben) aber wir können daraus, dass unter Weltwesen der Ursache einer Wirkung, die als künstlich beurteilt wird, Verstand beigelegt werden muss, keineswegs nach einer Analogie schliessen, dass auch dem Wesen, was von der Natur gänzlich unterschieden ist, in Ansehung der Natur selbst eben dieselbe Kausalität, die wir am Menschen wahrnehmen, zukomme, weil dieses eben den Punkt der Ungleichartigkeit betrifft, der zwischen einer in Ansehung ihrer Wirkungen sinnlich-bedingten Ursache und dem übersinnlichen Urwesen selbst im Begriffe desselben gedacht wird, und also auf diesen übertragen werden kann. — Eben darin, dass ich mir die göttliche Kausalität nur nach der Analogie mit einem Verstande (welches Vermögen wir an keinem anderen Wesen als dem sinnlich-bedingten Menschen kennen) denken

soll, liegt das Verbot, ihm diesen nicht in der eigentlichen Bedeutung beizulegen" (K. d. U. 364 ff.).

Dazu fügt noch eine Anmerkung hinzu: „Analogie . . . ist die Identität des Verhältnisses zwischen Gründen und Folgen (Ursachen und Wirkungen), sofern sie, ungeachtet der spezifischen Verschiedenheit der Dinge, oder derjenigen Eigenschaften an sich (d. i. ausser diesem Verhältnisse betrachtet), welche den Grund zu ähnlichen Folgen enthalten, stattfindet. So denken wir uns zu den Kunsthandlungen der Tiere, in Vergleichung mit denen des Menschen, den Grund dieser Wirkungen in den ersteren, die wir nicht kennen, mit dem Grunde ähnlicher Wirkungen des Menschen (der Vernunft), den wir kennen, als Analogen der Vernunft und wollen damit zugleich anzeigen, dass der Grund des tierischen Kunstvermögens, unter der Benennung eines Instinkts, von der Vernunft in der That spezifisch unterschieden, doch auf die Wirkung (der Bau des Bieber mit dem der Menschen verglichen) ein ähnliches Verhältnis habe. — Deswegen kann ich daraus, weil der Mensch zu seinem Bauen Vernunft braucht, nicht schliessen, dass der Bieber auch dergleichen haben müsse, und es einen Schluss nach der Analogie nennen. Aber aus der ähnlichen Wirkungsart der Tiere (wovon wir den Grund nicht unmittelbar wahrnehmen können) mit der des Menschen (dessen wir uns unmittelbar bewusst sind) verglichen, können wir ganz richtig nach der Analogie schliessen, dass die Tiere nach Vorstellungen handeln (nicht, wie Cartesius will, Maschinen sind) und, ungeachtet ihrer spezifischen Verschiedenheit, doch der Gattung nach (als lebende Wesen) mit dem Menschen einerlei sind. Das Prinzip der Befugnis, so zu schliessen, liegt in der Einerleiheit des Grundes, die Tiere in Ansehung gedachter Bestimmung mit dem Menschen, als Menschen, soweit wir sie äusserlich nach ihren Handlungen mit einander vergleichen, zu einerlei Gattung zu zählen. Es ist par ratio. Eben so kann ich die Kausalität der obersten Weltursache, in der Vergleichung der zweckmässigen Produkte derselben in der Welt mit den Kunstwerken des Menschen, nach der Analogie eines Verstandes denken, aber nicht auf diese Eigenschaften in demselben nach der Analogie schliessen; weil hier das Prinzip der Möglichkeit einer solchen Schlussart gerade mangelt, nämlich die paritas rationis, das höchste Wesen mit dem Menschen (in Ansehung ihrer beiderseitigen Kausalität) zu einer und derselben Gattung zu zählen. Die Kausalität der Weltwesen, die immer sinnlich-bedingt, (der-

gleichen die durch Verstand ist) kann nicht auf ein Wesen übertragen werden, welches mit jenen keinen Gattungsbegriff, als den eines Dinges überhaupt gemein hat" (K. d. U. 364 f.).

Endlich ist noch von besonderer Wichtigkeit eine Stelle aus den Prolegomena, an der Kant die symbolische Analogie als eine Art Grenzbegriff zu formulieren sucht, ohne schliesslich doch umhin zu können, zu gestehen, dass auch über das Transscendente damit eine Art Aussage gemacht wird.

„Wenn wir mit dem Verbot, alle transscendenten Urteile der reinen Vernunft zu vermeiden, das damit, dem Anschein nach, streitende Gebot, bis zu Begriffen, die ausserhalb dem Felde des immanenten (empirischen) Gebrauchs liegen, hinauszugehen, verknüpfen, so werden wir inne, dass beide zusammen bestehen können, aber nur gerade auf der Grenze alles erlaubten Vernunftgebrauchs; denn diese gehört ebensowohl dem Felde der Erfahrung, als dem der Gedankenwesen, und wir werden dadurch zugleich belehrt, wie jene so merkwürdigen Ideen lediglich zur Grenzbestimmung der menschlichen Venunft dienen, nämlich, einerseits Erfahrungserkenntnis nicht unbegrenzt auszudehnen, sodass gar nichts mehr als bloss Welt von uns zu erkennen übrig bliebe, und andererseits dennoch nicht über die Grenze der Erfahrung hinauszugehen und von Dingen ausserhalb derselben, als Dingen an sich selbst, urteilen zu wollen.[1])

Wir halten uns aber auf dieser Grenze, wenn wir unser Urteil bloss auf das Verhältnis einschränken, welches die Welt zu einem Wesen haben mag, dessen Begriff selbst ausser aller Erkenntnis liegt, deren wir innerhalb der Welt fähig sind. Denn

---

[1]) Eine verwandte feine Auffassung vom Ding an sich als Ursache unserer Empfindungen findet sich bei Simmel, Kant S. 61, die in ihrem ganzen Zusammenhange nachgeschlagen werden muss. Man kann durchaus zugeben, dass dies wohl jene Auffassung ist, die Kant am ehesten acceptiert hätte. Aber es scheint mir doch, als wenn auch so die Schwierigkeiten nicht aus der Welt zu schaffen sind, denn eben die dort bezeichnete Charakterisierung unserer Empfindungen geschieht doch eben durch bestimmte Aussagen über das Ding an sich und kann nur so geschehen. Es kann eben der eine Faktor des Verhältnisses, unsere Empfindungen in dieser Weise nicht charakterisiert werden, ohne dass damit gleichzeitig die andere Seite — das Ding an sich — es, und im selben Masse, auch würde. — Dieselbe Ansicht spricht Volkelt aus, wo er von der Übertragung der Ideen auf das „Verhältnis" des Dinges an sich zur Erscheinung handelt (Kants Erkenntnistheorie S. 138 f.).

alsdann eignen wir dem höchsten Wesen keine von den Eigenschaften an sich selbst zu, durch die wir uns Gegenstände der Erfahrung denken, und vermeiden dadurch den dogmatischen Anthropomorphismus, wir legen sie aber dennoch dem Verhältnisse desselben zur Welt bei und erlauben uns einen symbolischen Anthropomorphismus der in der That nur die Sprache und nicht das Objekt selbst angeht.

Wenn ich sage: wir sind genötigt, die Welt so anzusehen, als ob sie das Werk eines höchsten Verstandes und Willens sei, so sage ich wirklich nicht mehr, als: wie sich verhält eine Uhr, ein Schiff, ein Regiment, zum Künstler, Baumeister, Befehlshaber, so die Sinnenwelt (oder alles das, was die Grundlage dieses Inbegriffs von Erscheinungen ausmacht) zu dem Unbekannten, das ich also hierdurch zwar nicht nach dem, was es an sich selbst ist, aber doch nach dem, was es ~~für~~ mich ist, nämlich in Ansehung der Welt, davon ich ein Teil bin, erkenne.

Eine solche Erkenntnis ist die nach der Analogie, welche nicht etwa, wie man das Wort gemeiniglich nimmt, eine unvollkommene Ähnlichkeit zweier Dinge, sondern eine vollkommene Ähnlichkeit zweier Verhältnisse zwischen ganz unähnlichen Dingen bedeutet. Vermittelst dieser Analogie bleibt doch ein für uns hinlänglich bestimmter Begriff von dem höchsten Wesen übrig, ob wir gleich alles weggelassen haben, was ihn schlechthin und an sich selbst bestimmen könnte; denn wir bestimmen ihn doch respektiv auf die Welt und mithin auf uns, und mehr ist uns auch nicht nötig“ (Prol. 144 ff.).

Fassen wir dies alles mit Kants eigenen Worten zusammen, so ergiebt sich: „Das Symbol einer Idee ist eine Vorstellung des Gegenstandes nach der Analogie, das ist, dem gleichen Verhältnisse zu gewissen Folgen“ (Ü. d. Fortschritte 121). Die Erkenntnis nach der Analogie bedeutet also keine „unvollkommene Ähnlichkeit zweier Dinge“, wie man gewöhnlich meint, sondern „eine vollkommene Ähnlichkeit zweier Verhältnisse zwischen ganz unähnlichen Dingen“ (vgl. Vorl. ü. Rel.-Phil. 49 f.). D. h. es ist die Gleichheit einer mathematischen Proportion. Wie sich die Uhr zum Uhrmacher, so soll sich der von der Uhr ganz verschiedene Organismus zu Gott verhalten (vgl. Vorl. ü. Rel.-Phil. 149 f., K. d. U. 364). Alle Aussagen über Gottes Intelligenz, Willen etc. sind daher nur Analogien zum menschlichen Wesen, durch die Gott in keiner Weise adäquat erkannt werden kann (vgl. K. d. U. 355 f.).

Bedeutsam aber ist, darauf möchte ich ausdrücklich hinweisen, dass Kant nirgends es ausspricht, dass auch die Anwendung der moralischen Prädikate auf Gott nur symbolisch aufzufassen ist. Mir scheint, das ist kein Zufall. Bekämpft doch Kant auch aufs allerschärfste die Meinung, dass, „was wir zwar beziehungsweise auf unsere praktische Vernunft und deren Bestimmung mit Recht verwerflich finden, doch im Verhältnis auf göttliche Zwecke und die höchste Weisheit vielleicht gerade das schicklichste Mittel, sowohl für unseres besonderes Wohl als das Weltbeste überhaupt, sein mag." Von einer solchen Theodizee heisst es sogar: „Diese Apologie, in welcher die Verantwortung ärger ist als die Beschwerde, bedarf keiner Widerlegung und kann sicher der Verabscheuung jedes Menschen, der das mindeste Gefühl für Sittlichkeit hat, frei überlassen werden" (Ü. das Misslingen aller philos. Versuche in der Theodizee 143). — Hinzu kommt natürlich, dass Kant die sittliche Seite im Menschen geradezu als etwas Intelligibles ansieht.

Der Begriff der symbolischen Erkenntnis, der in Bezug auf Gott zum symbolischen Anthropomorphismus wird, hat aber noch einen weiteren Umfang. Jeder Gebrauch der Kategorieen ausserhalb der Erfahrung muss als solcher bezeichnet werden, so z. B. wenn von der Kausalität der Freiheit gesprochen wird.

Wenn Kant den in der Preisschrift über die Fortschritte S. 121 angedeuteten Gedanken über die symbolische Anwendung der Kategorieen weiter nachgegangen wäre, so hätte sich ihm auch noch eine neue Möglichkeit eröffnet, das Ding an sich zu rechtfertigen: Er hätte die Anwendung der Kategorien darauf als theoretisch-symbolischen Anthropomorphismus im Rahmen seines Systems aufrecht erhalten können.[1])

Es bleibt übrig, nochmals darauf hinzuweisen, dass die Ideen, sobald ihnen eine wenn auch nur unbestimmte objektive Gültigkeit zugeschrieben wird, wiederum den älteren hypothetischen Charakter annehmen, während Kant doch im Prinzip metaphysische Hypothesen streng ausschliessen soll. Wohl ohne es zu bemerken, spricht er wiederholt von „annehmen" und „Annahmen". Nicht selten wären die Ideen eigentlich als symbolisch-anthropomorphistische Hypothesen zu bezeichnen. Gelegentlich fällt auch direkt

[1]) Vgl. die Verteidigung des Dings an sich in Paulsens Kant (1.Aufl.) S. 154.

das Wort „Hypothese", so z. B. K. r. V. 594 f., wo es heisst: „Die gedachten Hypothesen aber sind nur problematische Urteile, die wenigstens nicht widerlegt, obgleich freilich durch nichts bewiesen werden können, und sind nichts als reine Privatmeinungen, können aber doch nicht füglich (selbst zur inneren Beruhigung) gegen sich regende Skrupel entbehrt werden."[1])

Die theoretisch notwendigen Ideen bilden zusammen, sobald ihnen irgendwelche objektive Gültigkeit beigelegt wird, das Gebiet des sogenannten doktrinalen Glaubens und stellen so einen Übergang zur Sphäre des praktischen Glaubens dar.

Es muss aber hervorgehoben werden, dass die Unterscheidung zwischen diesen beiden Arten des Glaubens sich deutlich nur in der K. r. V. findet, die den theoretischen übrigens auch ein Analogon vom praktischen Glauben nennt (S. 624), während die späteren Schriften eigentlich nur den praktischen Glauben kennen.

Die Definition des Glaubens ist für den doktrinalen und praktischen Glauben die gleiche, nur der Anlass, die Unterlage desselben sind bei beiden verschiedenartig. Was ist nun der Glaube? Kant bezeichnet ihn als ein subjektiv zureichendes, objektiv aber unzureichendes Fürwahrhalten.[2]) Der Glaube steht zwischen dem Meinen, dessen Fürwahrhalten sowohl subjektiv wie objektiv unzureichend ist, und dem Wissen, das in beiden Beziehungen zureicht.

„Die Bedeutung dieses, vom Meinen und Wissen, als eines auf Beurteilung in theoretischer Absicht gegründeten Fürwahrhaltens, kann nun in den Ausdruck Glauben gelegt werden, worunter nur Annehmung, Voraussetzung (Hypothesis) verstanden wird, die nur darum notwendig ist, weil eine objektive praktische Regel des Verhaltens als notwendig zum Grunde liegt, bei der wir die Möglichkeit der Ausführung und des daraus hervorgehenden Objektes an sich, zwar nicht theoretisch einsehen, aber doch die einzige Art der Zusammenstimmung derselben zum Endzweck subjektiv erkennen" (Ü. d. Festschr. 142).

Trotz der Notwendigkeit, die auch den aus empirischen Erfahrungen entstandenen Ideen zugesprochen wird (z. B. der Phy-

---

[1]) In den Vorles. ü. ph. Religionslehre wird Gott „eine für uns subjektiv notwendige Hypothese" genannt (S. 114).

[2]) K. r. V. 620 ff., Logik 72 ff., „Was heisst, sich im Denken . . ." S. 132. — Das Material über den Glauben findet sich vollständig bei Saenger, Kants Lehre vom Glauben.

sico-Theologie K. r. V. 625), ist das Zutrauen Kants zum doktrinalen Glauben doch nicht ganz schwankungsfrei. So heisst es K. r. V. 625: „Aber der bloss doktrinale Glaube hat etwas Wankendes in sich: Man wird oft durch Schwierigkeiten, die sich in der Spekulation vorfinden, aus demselben gesetzt, ob man zwar unausbleiblich dazu wiederum immer zurückkehrt.“ Vgl.: „... auch selbst, wenn man in der Teleologie der Natur, wie gemeiniglich, sehr unwissend, oder auch, wegen der Schwierigkeit, die einander hierin widersprechenden Erscheinungen durch ein genugsam bewährtes Prinzip auszugleichen, sehr zweifelhaft war“ (K. d. U. 343). Die theoretische Spekulation fände für die drei Ideen „nicht hinreichende Gewährleistung ihrer Möglichkeit“ (K. p. V. 3). Auch ist die theoretische Notwendigkeit metaphysischer Gedanken nur bedingt: „Man sieht wohl, dass es (das theoretische Bedürfnis) nur bedingt sei, d. h. wir müssen die Existenz Gottes annehmen, wenn wir über die erste Ursache alles zufälligen, vornehmlich in der Ordnung der wirklich in der Welt gelegenen Zwecke urteilen wollen.“ (Was heisst, sich im Denken orientieren? S. 130.) [Das ist die kritischste Formulierung. Sehr oft aber fehlt diese Einschränkung.][1])

Der entscheidenste Grund ist aber wohl für Kant, dass auf theoretischem Wege Gott nie moralische Attribute zugelegt werden können. Das sagt besonders der Schlussabschnitt der K. d. U. Natürlich spricht es auch sonst Kant oft genug aus.

Übrigens macht Kant selbst aber zwischen dem doktrinalen Glauben und den Hypothesen noch einen Unterschied, der freilich nur in Worten bestehen kann. Nachdem er den physikotheologischen Gottesbegriff als notwendigen doktrinalen Glauben erklärt hat, heisst es: „Wenn ich das bloss theoretische Fürwahrhalten

---

[1]) Es sei erwähnt, dass Kant gelegentlich (Vornehmer Ton in der Philosophie) von einem „theoretischen Glauben“ in dem Sinn des Glaubens an Transscendentes auf Grund von Wahrscheinlichkeitsbeweisen spricht und ihn ablehnt, wie er diese letzten ja stets ablehnt. Saenger (a. a. O. 104 f.) irrt wohl, wenn er diesen Glauben mit dem doktrinalen identifiziert und daraufhin einen Widerspruch gegenüber der K. r. V. konstatiert. Es ist zwar bemerkenswert, dass Kant in ihr jenen theoretischen, doktrinalen Glauben (im gewöhnlichen Sinne) garnicht erwähnt, aber jene von Saenger gerügte Diskrepanz besteht nicht. Die Wahrscheinlichkeitsbeweise für transscendente Dinge lehnt ja auch die K. r. V. ab, nur dass sie den Gegenstand nicht theoretischen Glauben nennt. Der doktrinale Glaube gründet sich auch dort nicht auf Wahrscheinlichkeiten.

hier auch nur Hypothese nennen wollte, die ich anzunehmen berechtigt wäre, so würde ich mich dadurch schon anheischig machen, mehr von der Beschaffenheit einer Weltursache und einer andern Welt Begriff zu haben, als ich wirklich aufzeigen kann“ (K. r. V. 625). Man lese jedoch die betr. Partie nach und man wird sie nicht anders wie als Hypothesen in symbolisch-analoger Gestalt bezeichnen können.

Kant indes sagt: „Das Wort Glauben aber geht nur auf die Leitung,[1]) die mir eine Idee giebt, und den subjektiven Einfluss auf die Beförderung meiner Vernunfthandlungen, die mich an derselben festhält; ob ich gleich nicht im stande bin, in spekulativer Absicht Rechenschaft zu geben“ (ebenda). So schwankt er hin und her.

Worauf es mir hier ankam, war festzustellen, dass Kant thatsächlich den Gedanken der regulativen Prinzipien nicht so vollkommen, ich möchte sagen, positivistisch durchgeführt hat, wie manchmal behauptet wird. Er verzichtet eben doch nicht gänzlich auf jede objektive Giltigkeit der Ideen. Dass Kant die Ideen nicht rein regulativ auffasst, geht übrigens auch daraus hervor, dass er metaphysische Gedanken bildet, die gar keine regulative Bedeutung haben. So heisst es K. p. V. 156 f.: „Auch kann man hieraus ersehen: dass, wenn man nach dem letzten Zwecke Gottes in Schöpfung der Welt frägt, man nicht die Glückseligkeit der vernünftigen Wesen in ihr, sondern das höchste Gut nennen müsse. . . . Denn, da Weisheit, theoretisch betrachtet, die Erkenntnis des höchsten Guts, auch praktisch, die Angemessenheit des Willens zum höchsten Gute bedeutet, so kann man einer höchsten selbständigen Weisheit nicht einen Zweck beilegen, der bloss auf Gütigkeit gegründet wäre.“ Dazu stimmt auch ganz die Art, wie er sich ihrer annimmt, wenn jemand sie als falsch erweisen will. Die Gefühlsbewegung, mit der er das thut, ist ebenso charakteristisch für ihn wie die energische Kritik dogmatischer Gegenbehauptungen. Ebenso, dass jene notwendigen Gedanken von ihm ganz besonders in Vorlesungen vorgetragen und ausgesponnen werden, ohne dass dabei die nur regulative Bedeutung in genügender Weise betont wird.

Fassen wir zusammen, so ist zu sagen, dass die Kantische theoretische Philosophie auch zur kritischen Zeit von zwei ent-

---

[1]) Offenbar unrichtig.

gegengesetzten Tendenzen durchströmt wird. Gewinnt der Intellekt in Kant die Oberhand, so werden die Ideen zu blossen regulativen Phantasievorstellungen ohne irgendwelche objektive Giltigkeit und ohne den Charakter der Hypothese. Erlangt dagegen der metaphysische Trieb die Herrschaft, so wird den Ideen irgendwelche, wenn auch unbestimmte objektive Giltigkeit zugeschrieben, sie werden zu symbolisch anthropomorphistischen Analogie-Erkenntnissen mit der Neigung, zu Hypothesen werden.

Die Zitate, die ich hier mitteilte, können natürlich nur die stärksten Schwankungen sichtbar machen. Wer sich für diese Dinge näher interessiert, den muss ich bitten, die in Betracht kommenden Abschnitte der Methodenlehre der K. r. V. selbst nachzulesen und dabei auf die oben angedeuteten Punkte zu achten.

Erhebt man nun die Frage: welches die „eigentliche" Ansicht Kants sei, so kann darauf nur geantwortet werden: eine von beiden hat Anspruch auf diese Bezeichnung. Der Kampf zwischen beiden ist so andauernd und unentschieden, dass man nicht sagen kann, die eine oder die andere sei nur der Ausdruck einer vorübergehenden Stunde, sondern gerade die Unausgeglichenheit des Wettstreites ist das Charakteristische für die Kantische Philosophie, ein labiles Gleichgewicht, das tief in der Persönlichkeit ihres Urhebers begründet ist.

III. Die praktisch notwendigen Ideen.

Die theoretisch notwendigen Gedanken vermochten Kant, wie wir sahen, nach mehreren Richtungen doch nicht voll zu befriedigen.

Daher sucht er für seine metaphysischen Sätze ein anderes, festeres Fundament. Er glaubt es im praktisch-moralischen Glauben[1]) zu finden.[2]) „Es bleibt auch noch genug übrig, um

[1]) Gute Kritik im Änesidemus S. 426—443.

[2]) Es ist übrigens zu bemerken, dass Kant für die auf den praktischen Glauben gegründeten Doktrin oft die Bezeichnung „Metaphysik" meidet, weil sie ja keine strenge wissenschaftliche Erkenntnis giebt (Prol. 161 wird mit dieser Begründung jene Bezeichnung direkt abgelehnt). „Religion" ist wohl der häufigste Ausdruck dafür. So heisst es z. B. Metaph.-Vorl. Pölitz S. 6 „Was darf ich hoffen? Das lehrt die Religion". (Die gewöhnliche, anders lautende Definition der Religion bei Kant ist mir natürlich nicht unbekannt.) Aber in der Preisschrift ü. d. Fortschr. wird das Stadium des praktischen Glaubens ausdrücklich als dritte und letzte Epoche der Metaphysik bezeichnet (S. 136). — Diese terminologische Frage ist übrigens ziemlich bedeutungslos.

die vor der schärfsten Vernunft gerechtfertigte Sprache eines festen Glaubens zu sprechen, wenn ihr gleich die des Wissens habt aufgeben müssen“ (K. r. V. 569 f.).[1])

Die Grundlegung des praktischen Glaubens erfolgt nicht ganz gleichmässig. Das unterste Fundament ist eigentlich das Sittengesetz. In dem Ausgehen von dieser Thatsache gewinnt Kant (z. B. K. r. V. 626) die grössere Zuversicht zum praktischen Glauben im Gegensatz zum doktrinalen, dessen Unsicherheit er bemängelte. Im Unterschied zu diesem gehe man beim praktischen Glauben von einem schlechthin verpflichtenden Gebot oder, wie es auch heisst, von einem schlechthin notwendigen Zwecke, nämlich dem des sittlichen Handelns aus, und deren Verwirklichungsbedingungen liessen sich eindeutig unbedingt sicher feststellen.[2]) „Da es praktische Gesetze giebt, die schlechthin notwendig sind (die moralischen), so muss, wenn diese irgend ein Dasein, als die Bedingung der Möglichkeit ihrer verbindenden Kraft, notwendig voraussetzen, dieses Dasein postuliert werden, darum, weil das Bedingte, von welchem der Schluss auf diese bestimmte Bedingung geht, selbst a priori als schlechterdings notwendig erkannt wird. Wir werden künftig von den moralischen Gesetzen zeigen: dass sie das Dasein eines höchsten Wesens nicht bloss voraussetzen, sondern auch, da sie in anderweitiger Verwickelung schlechterdings notwendig sind, es mit Recht, aber freilich nur praktisch, postulieren“ (K. r. V. 496). Beim moralischen Glauben „ist es schlechterdings notwendig: dass etwas geschehen muss, nämlich, dass ich dem sittlichen Gesetze in allen Stücken Folge leiste. Der Zweck ist hier unumgänglich festgestellt, und es ist nur eine einzige Bedingung, nach aller meiner Einsicht möglich, unter welcher dieser Zweck mit allen gesamten Zwecken zusammenhängt und dadurch praktische Gültigkeit habe, nämlich, dass ein Gott und eine künftige Welt sei: ich weiss auch ganz gewiss, dass niemand andere Bedingungen kenne, die auf dieselbe Einheit der Zwecke unter dem moralischen Gesetze führe. Da aber also die sittliche Vorschrift zugleich meine Maxime ist (wie denn die Vernunft gebietet, dass sie es sein soll), so werde ich unausbleiblich ein Dasein Gottes und ein künftiges Leben glauben und bin sicher:

---

[1]) Vgl. K. r. V. 517, 617; K. d. U. 382 f.

[2]) Für die Notwendigkeit der Postulate vgl. auch noch andere weiter unten herangezogene Stellen.

dass diesen Glauben nichts wankend machen könne, weil dadurch meine sittlichen Grundsätze selbst umgestürzt werden würden, denen ich nicht entsagen kann, ohne in meinen eigenen Augen verabscheuungswürdig zu sein" (K. r. V. 626). Der moralische Beweis beweist „freilich nur das Dasein Gottes in praktischer, doch auch unnachlasslicher Rücksicht" (K. d. U. 382).

„Ich sage demnach: Dass eben sowohl, als die moralischen Prinzipien nach der Vernunft in ihrem praktischen Gebrauche notwendig sind, eben so notwendig sei es auch nach der Vernunft, in ihrem theoretischen anzunehmen, dass jedermann die Glückseligkeit in demselben Masse zu hoffen Ursache habe, als er sich derselben in seinem Verhalten würdig gemacht hat, und dass also das System der Sittlichkeit mit dem der Glückseligkeit unzertrennlich, aber nur in der Idee der reinen Vernunft verbunden sei" (K. r. V. 613).

Wir müssen uns „notwendiger Weise durch die Vernunft als zu einer solchen (moralischen) Welt gehörig vorstellen" (K. r. V. 614). — „Gott also und ein künftiges Leben sind zwei von der Verbindlichkeit, die uns reine Vernunft auferlegt, nach Prinzipien eben derselben Vernunft nicht zu trennende Voraussetzungen" (ebenda). — Das Bedürfnis der praktischen Vernunft ist also im Gegensatz zu dem der theoretischen „unbedingt". Während wir im theoretischen Gebrauch der Vernunft zwar auch Gottes Dasein voraussetzen mussten, wenn wir über die Welt in gewisser Hinsicht urteilen wollten, dies letztere uns aber frei stand zu thun oder zu unterlassen, so ist dies beim praktischen Bedürfnis nicht der Fall. Hier, sagt Kant, „müssen wir urteilen" („Was heisst, sich im Denken orientieren?" 130). Der praktisch-moralische Gebrauch der Vernunft, „in welchem sie sich unvermeidlich über die Grenzen der Sinnlichkeit erweitert", ist „schlechterdings notwendig" (K. r. V. 22 f.; vgl. 697). Die metaphysisch-praktischen Voraussetzungen sind „moralisch notwendig" (Logik 78). „Die Überzeugung ist nicht logische, sondern moralische Gewissheit, und, da sie auf subjektiven Gründen (der moralischen Gesinnung), beruht, so muss ich nicht einmal sagen: es ist moralisch gewiss, dass ein Gott sei etc., sondern ich bin moralisch gewiss etc. Das heisst: Der Glaube an einen Gott und eine andere Welt ist mit meiner moralischen Gesinnung so verwebt, dass, so wenig ich Gefahr laufe, die erstere einzubüssen, ebensowenig besorge ich, dass mir der zweite jemals entrissen werden könne"

(K. r. V. 626). „Dieses Bedürfnis (Gott und Unsterblichkeit anzunehmen) ist nicht etwa ein hypothetisches, einer beliebigen Absicht der Spekulation, dass man etwas annehmen müsse, wenn man zur Vollendung des Vernunftgebrauchs in der Spekulation hinaufsteigen will, sondern ein gesetzliches, etwas anzunehmen, ohne welches nicht geschehen kann, was man sich zur Absicht seines Thuns und Lassens unnachlässlich setzen soll" (K. p. V. 3; vgl. ü. d. Fortschr. 142).

Gott und Unsterblichkeit sind „die Bedingungen der Anwendung des moralisch bestimmten Willens auf sein ihm a priori gegebenes Objekt (das höchste Gut). Folglich kann und muss ihre Möglichkeit in dieser praktischen Beziehung angenommen werden, ohne sie doch theoretisch zu erkennen und einzusehen" (K. p. V. 2). „Einen solchen (weisen Weltregierer), samt dem Leben in einer solchen Welt, die wir als eine künftige ansehen müssen, sieht sich die Vernunft genötigt anzunehmen, oder die moralischen Gesetze als leere Hirngespinnste anzusehen" (K. r. V. 614).

„Die Welt muss als aus einer Idee entsprungen vorgestellt werden, wenn sie mit demjenigen Vernunftgebrauch, ohne welchen wir uns selbst der Vernunft unwürdig halten würden, nämlich dem moralischen, als welcher durchaus auf der Idee des höchsten Guts beruht, zusammenstimmen soll" (K. r. V. 617 f.).

„Die moralischen Imperative sind ... von eben der Evidenz und Gewissheit als immerhin die mathematischen Sätze sein können ... Demnach ist ein notwendiges praktisches Postulat in Ansehung unserer praktischen Erkenntnisse eben das, was ein Axiom in Ansehung der spekulativen ist" (Vorl. ü. philos. Religionslehre S. 45). Der auf das Fundament der Moral gegründete Glaube sei „ebenso gewiss als eine mathematische Demonstration" [1]) (ebenda S. 30).

---

[1]) Besonders interessant — auch noch in anderen Beziehungen — ist eine Ausführung Kants in den früheren Pölitzschen Metaphysik-Vorlesungen S. 266 f.: „Die Erkenntnis Gottes ist niemals etwas mehr gewesen als eine notwendige Hypothese der theoretischen und praktischen Vernunft ... Was mir aber eine notwendige Voraussetzung unserer Vernunft ist, das ist eben so, als wenn es notwendig wäre, also sind die subjektiven Gründe der notwendigen Voraussetzung eben so richtig, als die objektiven Gründe der Gewissheit. Eine solche Hypothese, die notwendig ist, wird Glaube genannt. Wenn wir also gleich das Dasein Gottes und der künftigen Welt nicht demonstrieren können, so haben wir doch einen subjektiven Grund, solches anzunehmen: weil es eine notwendige Hypo-

Im Unterschiede zu dieser Begründung des Glaubens auf das Sittengesetz gründet es K. d. U. 378 auf die Freiheit, die sie als Thatsache und Gegenstück zur Natur ansieht[1]) — während sie an vielen anderen Stellen selbst erst ein Glaubenssatz ist.

So wenig wie der doktrinale Glaube gilt Kant auch der praktisch-moralische für einen theoretischen Erkenntnisgewinn. Es fehlt ihm ja die objektiv zureichende Grundlage. „Das Glauben ist kein besonderer Erkenntnisquell" (Logik 74; vgl. Prol. 55). Es kann auch „durch alle natürliche Data der Vernunft und Erfahrung niemals in ein Wissen verwandelt werden, weil der Grund des Fürwahrhaltens hier bloss subjektiv, nämlich ein notwendiges Bedürfnis der Vernunft ist (und, so lange wir Menschen sind, immer bleiben wird) „(Was heisst, sich im Denken orientieren?" 132; vgl. Refl. 1581). Das „moralische Argument soll keinen objektiv-gültigen Beweis vom Dasein Gottes an die Hand geben, nicht dem Zweifelgläubigen beweisen, dass ein Gott sei; sondern dass, wenn er moralisch konsequent denken will, er die Annehmung dieses Satzes unter die Maximen seiner praktischen Vernunft aufnehmen müsse" (K. d. U. 347).

Trotzdem behält Kant den Namen „Erkenntnis" dafür bei, wenn auch mit dem Zusatz „praktisches Erkenntnis". Ebenso heisst es von den Postulaten, sie erweiterten die Erkenntnis, wenn auch nur in praktischer Hinsicht (K. p. V. 160 ff.). Was bedeutet nun „praktische" Erkenntnis? Im Anhang zur Logik hat Kant die Frage präzise beantwortet: „Ein Erkenntnis wird praktisch genannt, im Gegensatze des theoretischen, aber auch im

---

these der Vernunft ist, und ein solcher, der es leugnet, ad absurdum logicum et practicum geführt wird, wo er seinem Verstand und seiner Willkür widerspricht. Der feste Glaube bloss darum, weil etwas eine notwendige Bedingung ist, ist etwas so sehr sicheres, und so sehr subjektiv gegründetes, dass etwas, was auf objektiven Gründen beruht, nicht besser in der Seele kann befestigt sein als dieses.

Die Festigkeit dieser Voraussetzung ist eben so subjektiv stark als die erste objektive Demonstration der Mathematik, ob sie gleich nicht objektiv eben so stark ist . . . Dieser subjektive Glaube ist in mir eben so fest, ja wohl noch fester, als die mathematische Demonstration" (vgl. S. 292).

[1]) Es ist das natürlich nicht die einzige Stelle, an der die Freiheit als erlebte Thatsache auftritt. Ich behalte mir vor, einmal bei Gelegenheit einer kurzen Darlegung der Entwickelung von Kants Verhältnis zur Freiheit darauf zurückzukommen.

Gegensatze des spekulativen Erkenntnisses. Praktische Erkenntnisse sind nämlich:

1. Imperative und insofern den theoretischen Erkenntnissen entgegengesetzt (Theoretische Erkenntnisse sind solche, die da aussagen: nicht was sein soll, sondern was ist: also kein Handeln, sondern ein Sein zu ihrem Objekt haben) oder sie enthalten

2. die Gründe zu möglichen Imperativen und werden insofern den spekulativen Erkenntnissen entgegengesetzt . . ."

Für uns handelt es sich hier um den Gegensatz praktisch-spekulativ. Spekulative Erkenntnisse sind für Kant solche, „aus denen keine Regeln des Verhaltens können hergeleitet werden, oder die keine Gründe zu möglichen Imperativen enthalten", während praktische solche sind, für die das möglich ist. Sie können gleichwohl theoretisch sein, „wofern aus ihnen nur Imperative können abgeleitet werden." „Sie sind alsdann, in dieser Rücksicht betrachtet, dem Gehalte nach (in potentia) oder objektiv praktisch" (Logik 95 f.).

Hervorzuheben ist die scharfe Trennung zwischen theoretischer und praktischer Erkenntnis,[1]) die Kant häufig betont.[2])

„Die Bedeutung, die ihm (d. h. einem reinen Verstandesbegriff) die Vernunft durchs moralische Gesetz verschafft, ist lediglich praktisch" (K. p. V. 61).

Von den Postulaten heisst es: „Hier ist nun ein, in Vergleichung mit der spekulativen Vernunft, bloss subjektiver Grund des Fürwahrhaltens, der doch einer eben so reinen, aber praktischen Vernunft objektiv giltig ist, dadurch den Ideen von Gott und Unsterblichkeit vermittelst des Begriffs der Freiheit objektive Realität und Befugnis, ja subjektive Notwendigkeit (Bedürfnis der reinen Vernunft) sie anzunehmen verschafft wird, ohne dass dadurch doch die Vernunft im theoretischen Erkenntnisse erweitert, sondern nur die Möglichkeit, die vorher nur Problem war, hier Assertion wird, gegeben, und so der praktische Gebrauch der

---

[1]) Vgl. auch die Losen Blätter, so F. 5, F. 11.

[2]) Doch heisst es z. B. K r. V. 613: „Ich sage demnach: dass eben sowohl, als die moralischen Prinzipien nach der Vernunft in ihrem praktischen Gebrauche notwendig sind, ebenso notwendig sei es auch nach der Vernunft, in ihrem theoretischen anzunehmen, dass jedermann die Glückseligkeit in demselben Masse zu hoffen Ursache habe, als er sich desselben in seinem Verhalten würdig gemacht hat. . . ."

Vernunft mit den Elementen des theoretischen verknüpft wird" (K. p. V. 2 f.).

Das Übersinnliche ist „ein Feld, welches wir zwar zum Behuf des theoretischen sowohl als praktischen Gebrauchs der Vernunft mit Ideen besetzen müssen, denen wir aber in Beziehung auf die Gesetze aus dem Freiheitsbegriffe keine andere als praktische Realität verschaffen können, wodurch demnach unser theoretisches Erkenntnis nicht im mindesten zu dem Übersinnlichen erweitert wird" (K. d. U. 12).

Von der Freiheit heisst es: „Ich konnte aber diesen Gedanken nicht realisieren (in der K. r. V.), d. i. ihn nicht in Erkenntnis eines so handelnden Wesens, auch nur bloss seiner Möglichkeit nach, verwandeln. Diesen leeren Platz füllt nun reine praktische Vernunft, durch ein bestimmtes Gesetz der Kausalität in einer intelligiblen Welt (durch Freiheit), nämlich das moralische Gesetz, aus. Hierdurch wächst nun zwar der spekulativen Vernunft in Ansehung ihrer Einsicht nichts zu, aber doch in Ansehung der Sicherung ihres problematischen Begriffs der Freiheit, welchem hier objektive und obgleich nur praktische, dennoch unbezweifelte Realität verschafft wird" (K. p. V. 59 f.; vgl. 67 f.).

Dasselbe gilt von den anderen Ideen. „Aber diese einmal eingeleitete objektive Realität eines reinen Verstandesbegriffs (d. h. der Kausalität der Freiheit) im Felde des Übersinnlichen giebt nunmehr allen übrigen Kategorien, obgleich immer nur, sofern sie mit dem Bestimmungsgrunde des reinen Willens (dem moralischen Gesetze) in notwendiger Verbindung stehen, auch objektive, nur keine andere als bloss praktisch-anwendbare Realität, indessen sie auf theoretische Erkenntnisse dieser Gegenstände, als Einsicht der Natur derselben durch reine Vernunft, nicht den mindesten Einfluss hat, um dieselbe zu erweitern" (K. p. V. 68 f.).

Die Theorie vom Endzweck wird „nur in praktisch-dogmatischer Rücksicht stattfinden, und der Idee des Endzwecks auch nur eine in dieser Rücksicht hinreichende objektive Realität zusichern können" (Preisschrift 138).

Die moralisch-analogische Gotteserkenntnis ist „möglich" und hat „in praktischer Beziehung, aber auch nur in Rücksicht auf diese (als moralische) alle erforderliche Realität" (K. d. U. 390).

Merkwürdig ist, wie Kant durch die Scheidung von praktischem und theoretischem Gebiet auch die Übertragung der Kategorieen auf das Transscendente für die Postulate rechtfertigt.

„Hier erklärt sich auch allererst das Rätsel der Kritik, wie man dem übersinnlichen Gebrauche der Kategorieen in der Spekulation objektive Realität absprechen, und ihnen doch, in Ansehung der Objekte der reinen praktischen Vernunft, diese Realität zugestehen könne; denn vorher muss dies notwendig inkonsequent aussehen, solange man einen solchen praktischen Gebrauch nur dem Namen nach kennt. Wird man aber jetzt durch eine vollständige Zergliederung der letzteren inne, dass gedachte Realität hier gar auf keine theoretische Bestimmung der Kategorieen und Erweiterung des Erkenntnisses zum Übersinnlichen hinausgehe, sondern nur hierdurch gemeint sei, dass ihnen in dieser Beziehung überall ein Objekt zukomme; weil sie entweder in der notwendigen Willensbestimmung a priori enthalten, oder mit dem Gegenstande derselben unzertrennlich verbunden sind, so verschwindet jede Inkonsequenz; weil man einen anderen Gebrauch von jenen Begriffen macht, als spekulative Vernunft bedarf“ (K. p. V. 3 f.).

Die scharfe Scheidung zwischen theoretischen und praktischen Sätzen hat ihren oder besser einen Grund in der berechtigten Abneigung Kants gegen die Fülle von Metaphysik, die bei andrer Stellungnahme von neuem über die Erfahrungswissenschaften hereinbrechen musste. Bemerkenswert bleibt sie trotzdem, da sie eigentlich mit dem sonstigen intellektualistischen Optimismus Kants in Widerspruch steht.

Es liesse sich ja sehr wohl verstehen, wenn er angesichts seines allgemeinen teleologischen Optimismus in Bezug auf die Welteinrichtung gesagt hätte: die praktische Erkenntniss habe auch für das theoretische Gebiet Giltigkeit. Wenn es auch nur eine Erweiterung der oben besprochenen symbolischen Analogie-Erkenntnis gewesen wäre.

Es finden sich übrigens auch garnicht so selten Stellen, in denen Kant ein solcher Gedanke vorschwebte. So heisst es K. r. V. 500 f. „Ob aber gleich die Vernunft in ihrem bloss spekulativen Gebrauche zu dieser so grossen Absicht bei weitem nicht zulänglich ist, nämlich zum Dasein eines obersten Wesens zu gelangen; so hat sie doch darin sehr grossen Nutzen, die Erkenntnis desselben, im Fall sie anders woher geschöpft werden könnte, zu berichtigen, mit sich selbst und jeder intelligiblen Absicht einstimmig zu machen, und von allem, was dem Begriffe eines Urwesens zuwider sein möchte, und aller Beimischung empirischer

Einschränkungen zu reinigen. . . . Denn wenn einmal in anderweitiger, vielleicht praktischer Beziehung, die Voraussetzung eines höchsten und allgenugsamen Wesens, als oberster Intelligenz, ihre Giltigkeit ohne Widerrede behauptete: so wäre es von der grössten Wichtigkeit, diesen Begriff . . . genau zu bestimmen, und . . . zugleich alle entgegengesetzten Behauptungen . . . aus dem Wege zu räumen, welches in einer solchen kritischen Behandlung sehr leicht ist, indem dieselben Gründe, durch welche das Unvermögen der menschlichen Vernunft in Ansehung der Behauptung des Daseins eines dergleichen Wesens, vor Augen gelegt wird, notwendig auch zureichen, um die Untauglichkeit einer jeden Gegenbehauptung zu beweisen . . . Das höchste Wesen bleibt also für den bloss spekulativen Gebrauch der Vernunft ein blosses, aber doch fehlerfreies Ideal, ein Begriff, welcher die ganze menschliche Erkenntnis schliesst und krönet, dessen objektive Realität auf diesem Wege zwar nicht bewiesen, aber auch nicht widerlegt werden kann, und, wenn es eine Moraltheologie geben sollte, die diesen Mangel ergänzen kann, so . . .“

Zu vergleichen ist auch K. r. V. 23: „Denken kann ich, was ich will, wenn ich mir nur nicht selbst widerspreche . . . ob ich zwar dafür nicht stehen kann, ob im Inbegriffe aller Möglichkeiten diesem auch ein Objekt korrespondiere oder nicht. Um einem solchen Begriffe aber objektive Giltigkeit (reale Möglichkeit, denn die erstere war bloss die logische) beizulegen, dazu wird etwas mehr erfordert. Dieses Mehrere aber braucht eben nicht in theoretischen Erkenntnisquellen gesucht zu werden, es kann auch in praktischen liegen.“

Das Bedauerlichste aber ist, dass Kant sich gelegentlich, man muss fast sagen, die Augen zuhält, wenn er die Grenzen beider Gebiete zu vermischen sucht.

Ich kann es nicht unterlassen, darauf hinzuweisen, dass er gelegentlich noch auf derselben Seite, auf der er die Trennung zwischen theoretischem und praktischem Gebiet statuiert, dieselbe wieder halb verwischt, indem er sagt, es „eröffnet sich nun eine vorher kaum zu erwartende und sehr befriedigende Bestätigung der konsequenten Denkungsart der spekulativen Kritik darin, dass, da diese . . . nicht alles Übersinnliche für Erdichtung . . . zu halten, einschärfte: praktische Vernunft jetzt für sich selbst, und ohne mit der spekulativen Verabredung getroffen zu haben, einem übersinnlichen Gegenstand der Kategorie der Kausalität,

nämlich der Freiheit, Realität verschafft (obgleich, als praktischen Begriffe, auch nur zum praktischen Gebrauche) also dasjenige, was dort bloss gedacht werden konnte, durch ein Faktum bestätigt" (K. p. V. 4).

Grössere Verwirrung wird sich schwer künstlich herstellen lassen. Zuerst behauptet Kant, dass theoretische und praktische Erkenntnis nichts mit einander zu thun haben, dann spricht er seine Freude darüber aus, dass die zweite einen Begriff der ersten realisiert habe. Aber da er wohl instinktiv fühlt, dass damit doch gesagt ist, dass diese Realisiertheit auch etwas für die theoretische Erkenntnis bedeutet, fügt er schleunigst die Klammer hinzu und dementiert damit wieder, dass ein Anlass zur Freude vorliegt. So ist es aber nicht bloss an dieser Stelle!

Kant bezeichnet denn auch als Postulat[1]) „einen theoretischen, als solchen aber nicht erweislichen Satz, sofern er einem a priori unbedingt geltenden praktischen Gesetze unzertrennlich anhängt" (K. p. V. 147). Das praktische Postulat „postuliert die Möglichkeit eines Gegenstandes (Gottes und der Unsterblichkeit der Seele) selbst aus apodiktischen praktischen Gesetzen, also nur zum Behuf einer praktischen Vernunft; da denn diese Gewissheit der postulierten Möglichkeit gar nicht theoretisch, mithin auch nicht apodiktisch, d. i. in Ansehung des Objekts erkannte Notwendigkeit, sondern in Ansehung des Subjekts, zur Befolgung ihrer objektiven, aber praktischen Gesetze notwendige Annehmung, mithin bloss notwendige Hypothesis ist. Ich wusste für diese subjektive, aber doch wahre und unbedingte Vernunftnotwendigkeit keinen besseren Ausdruck auszufinden" (K. p. V. 11). „Wenn nun entweder, dass etwas sei, oder geschehen solle, ungezweifelt gewiss, aber doch nur bedingt ist: so kann doch entweder eine gewisse bestimmte Bedingung dazu schlechthin notwendig sein, oder sie kann nur als beliebig und zufällig vorausgesetzt werden. Im ersteren Fall wird die Bedingung postuliert (per thesin), im zweiten supponiert (per hypothesin). Da es praktische Gesetze giebt, die schlechthin notwendig sind (die moralischen), so muss, wenn diese irgend ein Dasein, als die Bedingung der Möglichkeit ihrer verbindenden Kraft, notwendig voraussetzen, dieses Dasein postuliert werden, darum, weil das Bedingte, von welchem der

---

[1]) Die Begriffe Glauben und Postulat decken sich. Nachweis bei Saenger a. a. O. 52, 72, 108.

Schluss auf diese bestimmte Bedingung geht, selbst a priori als schlechterdings notwendig erkannt wird" (K. r. V. 496; vgl. 623).

Das etwas unklare, durch Kants Intellektualismus bedingte Verhältnis der spekulativen und praktischen Sätze kommt sehr deutlich in folgendem Ausspruch zum Ausdruck: Die Postulate „sind nicht theoretische [spekulative] Dogmata, sondern Voraussetzungen in notwendig praktischer Rücksicht, erweitern also zwar das spekulative Erkenntnis nicht, geben aber den Ideen der spekulativen Vernunft im allgemeinen[1]) [was heisst das?] (vermittelst ihrer Beziehung aufs Praktische) objektive Realität, berechtigen sie zu Begriffen, deren Möglichkeit auch nur zu behaupten sie sich sonst nicht anmassen könnte" (K. p. V. 158).

Indem Kant nun die Postulate psychologisch untersucht, kommt er zu folgendem Ergebnis: Die neue praktische Metaphysik untersucht das Übersinnliche, „nicht nach dem, was es an sich ist . . . sondern nur wie wir es zu denken und seine Beschaffenheit anzunehmen haben, um dem praktisch-dogmatischen Objekt des reinen sittlichen Prinzips, nämlich dem Endzweck, welcher das höchste Gut ist, für uns selbst angemessen zu sein" (Über die Fortschr. 141).

Oder nach der Seite des Handelns gewandt: durch das Gesetz des kategorischen Imperativs „bekommen Ideen, die für die bloss spekulative Vernunft völlig leer sein würden, ob wir gleich durch diese zu ihnen, als Erkenntnisgründen unseres Endzwecks, unvermeidlich hingewiesen werden, eine obzwar nur moralisch-praktische Realität: nämlich uns so zu verhalten, als ob ihre Gegenstände (Gott und Unsterblichkeit), die man also in jener (praktischen) Rücksicht postulieren darf, gegeben wären" (Ewiger Friede i. d. Phil. 85, vgl. 87).

„Der Beweisgrund dieser seiner Richtigkeit (des Glaubens) ist kein Beweis von der Wahrheit dieser Sätze, als theoretischen betrachtet, mithin keine objektive Belehrung von der Wirklichkeit der Gegenstände derselben, denn die ist in Ansehung des Übersinnlichen unmöglich, sondern nur eine subjektiv-, und zwar praktisch-giltige, und in dieser Absicht hinreichende Belehrung, so zu handeln, als ob wir wüssten, dass diese Gegenstände wirklich wären" (Ü. die Fortschr. 143).

---

[1]) Wie man sieht, dieselbe Unbestimmtheit wie oben auf dem rein theoretischen Gebiet.

„Die Ideen von Gott und Zukunft bekommen durch moralische Gründe nicht objektiv theoretische, sondern bloss praktische Realität, so zu handeln, als ob eine andere Welt wäre“ (Lose Blätter F. 5).

„Da ihnen (den Ideen), eben darum, weil sie Ideen des Übersinnlichen sind, keine objektive Realität in theoretischer Rücksicht gegeben werden kann, so wird, wenn ihnen gleichwohl eine solche verschafft werden soll, sie ihnen nur in praktischer Rücksicht, als Postulaten der moralisch-praktischen Vernunft, zugestanden werden können.“ Dazu giebt eine Anmerkung folgende Erklärung des Begriffs „Postulat“: „Postulat ist ein a priori gegebener, keiner Erklärung seiner Möglichkeit (mithin auch keines Beweises) fähiger praktischer Imperativ. Man postuliert also nicht Sachen, oder überhaupt das Dasein irgend eines Gegenstandes, sondern nur eine Maxime (Regel) der Handlung eines Subjekts“ (Ewiger Friede in der Phil. 86 f.).

Diese Definitionen bilden ein Korrelat zu allen den Stellen, in denen es heisst: „Handle so, als wenn die Gegenstände der Ideen Realität besässen!“ Man könnte diese Auffassung des Glaubens als ein praktisch-regulatives Prinzip bezeichnen. Sie ist ein genaues Gegenstück zur theoretisch-regulativen Deutung der transscendentalen und teleologischen Ideen!

Es ist nun darüber gestritten worden, welches Kants Meinung über die Realität der Gegenstände der Ideen sei, ob dieselbe nur blosse, wenn auch notwendige Gedanken sind, oder ob Kant ohne weiteres auch ihre Realität annahm. Vaihinger sagt: „Man kann den tiefsten Unterschied des Kritizismus Kants vom Dogmatismus so formulieren: Kant hat im Gegensatze zum rationalistischen Dogmatismus gelehrt: Was notwendig gedacht werden muss, darf darum doch noch nicht für existierend ausgegeben werden; oder: Notwendigkeit des Gedachtwerdens schliesst nicht Notwendigkeit des Existierens ein“.[1]) Diese Ausführungen sind gewiss sehr fein formuliert und es ist nicht zweifelhaft, dass Kant sich mehrfach bis zu dieser rein theoretischen Objektivität der Beurteilung der notwendigen Ideen erhebt. (s. o.) Aber im allgemeinen hat er an der Existenz der Objekte der Ideen nicht gezweifelt. „Wenn es kein von der Welt unterschiedenes Urwesen giebt, wenn die Welt ohne Anfang und also auch ohne Urheber,

[1]) Kant ein Metaphysiker? Sigwart-Festschrift S. 145.

unser Wille nicht frei und die Seele von gleicher Teilbarkeit und Verweslichkeit mit der Materie ist, so verlieren auch die moralischen Ideen und Grundsätze alle Giltigkeit und fallen mit den transscendentalen Ideen, welche ihre theoretische Stütze ausmachten" (K. r. V. 386). Man kann geradezu sagen: der praktische Glaube bedeutet einen Glauben an die Realität der Ideen. „Ein solcher Glaube ist das Fürwahrhalten eines theoretischen Satzes, z. B. es ist ein Gott, durch praktische Vernunft" (Ü. die Fortschr. 142).

Die scharfe oben besprochene Trennung zwischen praktischen und theoretischen Gedanken hat hier wohl ihre eigentliche Wurzel. Kant nimmt jene Scheidung vor, weil er so den Ideen volle objektive Realität glaubt zusprechen zu können, ohne sie gleichzeitig aufs theoretische Gebiet übertragen zu müssen.

Ohne jene Annahme der Realität der Ideen wäre es auch ganz unverständlich, dass Kant so energisch für das Recht des Glaubens und noch dazu eines seinem Inhalte nach so genau bestimmten eintreten konnte, wie es der Fall ist. Damit der Glaube in einem Menschen Kraft gewinnt, muss die Überzeugung von der Realität der Ideen in ihm vorhanden sein. In dem Moment, wo er auf den Standpunkt übergeht, dass seine Glaubensvorstellungen blosse Gedanken sind, denen nicht notwendig eine Realität entsprechen muss, verliert sein Glaube alle Kraft und kann sie erst dann wieder gewinnen, wenn jene psychologische Reflexion aus dem Bewusstsein entweicht.

Der psychische Zustand des Glaubens wird also bei Kant weniger durch seinen eigenen psychischen Charakter ausgezeichnet, wie Kant gelegentlich meint: das praktische für wahr halten „stehe dem Grade nach keinem Wissen nach, ob es gleich der Art nach völlig davon unterschieden sei" (Was heisst, sich im Denken orientieren 133) —, sondern vielmehr nur dadurch, dass den Glaubensvorstellungen das Recht versagt wird, in das Gebiet der wissenschaftlichen Gedanken einzudringen, obwohl sie qualitativ von ihnen nicht unterschieden sind.

Aber trotz alledem bedeuten natürlich die praktischen Ideen keine adäquate Erkenntnis des Transscendenten. Doch sind sie wegen ihrer Notwendigkeit in Kants Augen stets mehr als bloss subjektive metaphysische Phantasien; das ist die durchgehende Überzeugung seiner Werke. —

Die Kritik des Kantischen Glaubens trifft zunächst seine Voraussetzungen. Die erste ist die, dass der Mensch sittlich sein will, und die Sittlichkeit überhaupt als Endzweck anerkenne (s. o.). Kant selbst ist diese Voraussetzung nicht verborgen geblieben. K. r. V. 627 heisst es: „Das einzig Bedenkliche, das sich hierbei findet, ist, dass sich dieser Vernunftglaube auf die Voraussetzung moralischer Gesinnungen gründet. Gehen wir davon ab und nehmen einen, der in Ansehung sittlicher Gesetze gänzlich gleichgültig wäre, so wird die Frage, welche die Vernunft aufwirft, bloss eine Aufgabe für die Spekulation und kann alsdann zwar noch mit starken Gründen aus der Analogie, aber nicht mit solchen, denen sich die hartnäckigste Zweifelsucht ergeben müsste, unterstützt werden.“ Wie löst nun Kant diese Schwierigkeit auf? Er behauptet einfach: „Es ist aber kein Mensch bei diesen Fragen frei von allem Interesse. Denn, ob er gleich von dem moralischen durch den Mangel guter Gesinnungen getrennt sein möchte: so bleibt doch auch in diesem Falle genug übrig, um zu machen, dass er ein göttliches Dasein und eine Zukunft fürchte.“

Die andere unbewiesene Voraussetzung der Kantischen Argumentation ist die, dass Gott, Freiheit und Unsterblichkeit wirklich die vollständigen und einzigen Bedingungen sind, unter denen die Sittengebote Sinn behalten und die Koinzidenz von Tugend und Glück einmal eintreten kann.[1]) Kant sieht auch diese Lücke seiner Deduktion, ohne sich jedoch um sie grosse Sorge zu machen. „Die drei Artikel des moralischen Glaubens: Gott, Freiheit des menschlichen Willens und eine moralische Welt sind die einzigen, wo es uns erlaubt ist, über alle Erfahrung aus der Sinnenwelt uns in Gedanken zu versetzen und bloss in praktischer Hinsicht etwas anzunehmen und zu glauben, wozu wir sonst keine hinreichenden Gründe der Spekulation haben“ (Vorl. ü. phil. Religionslehre 159; vgl. K. d. U. 370.

K. r. V. 626 sagt er sogar einfach: „Ich weiss ganz gewiss, dass niemand andere Bedingungen kenne, die auf dieselbe Einheit

[1]) In Bezug auf die Zahl der Postulate wie auch diese selbst schwankt Kant übrigens, wenn auch nur in engen Grenzen. Am auffälligsten ist das beim Begriff der Freiheit. Bald ist sie Postulat, bald auch Idee, bald auch wird sie zur praktisch-empirischen Freiheit — wie überhaupt die ganze Behandlung der Freiheit in den Kantischen Schriften von fast unentwirrbaren Widersprüchen durchsetzt ist. Vgl. Saenger, Kants Lehre vom Glauben 62 f., 65, 67; Schweitzer, Kants Religionsphilosophie 80—82, Laas, Kants Stellung in d. Gesch. d. Konflikts zw. Glauben u. Wissen.

der Zwecke unter dem moralischen Gesetze führe." Ebenso heisst es in den Pölitzschen Metaphysik-Vorlesungen S. 290, vgl. auch Lose Blätter F. 5.

Es verlohnt sich nicht der Mühe, diesen Dogmatismus weiterer Kritik zu unterziehen.[1])

Kant selbst ist so durchdrungen von der Richtigkeit seiner Ansicht, dass er sogar behauptet, die subjektive Gültigkeit seiner Ideen bestehe nicht bloss für den Menschen, sondern für alle „Vernunftwesen überhaupt". In Bezug auf den moralischen Gottesbeweis spricht es Kant in der Preisschrift über die Fortschritte der Metaphysik S. 151 aus. Aber auch von der Freiheit unternimmt er es, „sie als zur Thätigkeit vernünftiger und mit einem Wollen begabter Wesen überhaupt" zu beweisen" (Grdlg. z. Metaph. d. Sitten 76).

Der Hauptmangel von Kants praktischer Metaphysik liegt aber nicht in ihren Voraussetzungen, sondern in der übermässigen Betonung des Intellektuellen: es handelt sich für ihn lediglich darum, notwendige Gedanken zu deduzieren. Das starke metaphysische Erlebnis bedarf überhaupt nicht in diesem Grade einer verstandesmässigen Fundierung, es verlangt nicht danach, ja es stösst sie geradezu als etwas völlig Wesensfremdes von sich ab. Während Kant umgekehrt einen Hauptaccent darauf legt,[2]) dass der Glaube nicht rationell „grundlos" sei. „Auf Thatsachen," sagt er, „muss sich alles Fürwahrhalten gründen." Das in sich ruhende metaphysische Gefühlserlebnis lehnt er direkt ab. Es ist ihm die „bloss gefühlte Überzeugung, bei welcher sich das Subjekt der letzteren und ihrer Unzulänglichkeit bewusst zu sein glaubt, ob es zwar dieselbe nicht nennen, mithin nach ihrer Verknüpfung mit dem Objekt sich nicht deutlich machen kann" (Über die Fortschritte 141).[3]) Aus wieviel tieferen Quellen schöpfte Schleiermacher! Statt bei den intellektuellen Elementen der Religiosität

---

[1]) Sehr interessant ist eine längere Ausführung Wilhelm von Humboldts, die Kronenberg (Kant 237) zitiert.

[2]) Vgl. sein bekanntlich ganz abweisendes Verhältnis zur Mystik. (Den widerspricht nicht der oben S. 6 angeführte Ausspruch Nietzsches.)

[3]) Vgl. zu alledem Simmel, Beiträge zur Erkenntnistheorie der Religion, Ztschr. für Philosophie und Philos. Kritik 1902 und die entsprechenden Partien aus Diltheys Einleitung in die Geisteswissenschaften. — Natürlich soll nicht behauptet werden, dass Kants persönliche Überzeugung ohne Gefühlsmomente war (vgl. die Einleitung).

die Analyse einzusetzen, wie Kant es thut, erhebt er vor allem ihren Gefühlsgehalt, den Kern aller metaphysischen Erlebnisse, zum klaren wissenschaftlichen Bewusstsein. Der Tiefe der Analyse seiner zweiten Rede über die Religion gegenüber verblassen Kants Auseinandersetzungen wie die Sterne vor dem lebengebenden Lichte des Tages. Und deshalb glaube ich auch nicht, dass die praktische Metaphysik Kants noch einmal eine grössere Wirksamkeit entfalten wird.

Auch hier drängt es uns über ihn hinaus.

Die konsequente Durchführung der Trennung von Wissen und Glauben, oder wie wir statt des letzteren übermässig intellektualistischen Ausdrucks besser sagen, metaphysischen Erlebnisses ergiebt im Gegensatz zu Kant, dass es keine unbedingt allgemein notwendigen Gedanken in seinem Sinne giebt.

Wir müssen uns deshalb über den engen Standpunkt zu erheben suchen, dass nur eine einzige Weltanschauung die „richtige" sei. Wie es Statuen giebt, die von den verschiedensten Seiten betrachtet werden können, so steht es auch mit der Welt. Ihr Reichthum und ihre Vielgestaltetheit ist so gross, dass der Einzelne nur eine Seite davon sieht, nur von einem Punkte aus sie betrachten kann. Jede metaphysische Daseinsstimmung hat ihr Recht. „Jeder," sagt Schleiermacher, „muss sich bewusst sein, dass die seinige nur ein Teil des Ganzen ist, dass es über dieselben Verhältnisse, die ihn religiös affizieren, Ansichten und Empfindungen giebt, die ebenso fromm sind, und doch von den seinigen gänzlich verschieden, und dass andern Gestaltungen der Religion Wahrnehmungen und Gefühle angehören, für die ihm vielleicht gänzlich der Sinn fehlt." Erst sie alle zusammen sagen uns, was die Welt für uns ist. Wie Goethe einmal den schönen Ausspruch gethan hat: Erst alle Menschen zusammen leben das Menschliche, so schrieb er auch an Jacobi: „Ich für mich kann, bei den mannigfaltigen Richtungen meines Wesens, nicht an einer Denkweise genug haben; als Dichter und Künstler bin ich Polytheist, Pantheist hingegen als Naturforscher, und eins so entschieden als das andere. Bedarf ich eines Gottes für meine Persönlichkeit, als sittlicher Mensch, so ist dafür auch schon gesorgt. Die himmlischen und irdischen Dinge sind ein so weites Reich, dass die Organe aller Wesen zusammen es nur erfassen mögen."[1])

[1]) Briefwechsel zwischen Goethe und Jacobi 1846 (6. I. 1813).

Wie wir heute zu lernen im Begriff sind, dass erst dann der Mensch wahrhaft sittlich ist, wenn er nicht sogenannten allgemeingiltigen Normen gehorcht, sondern dem individuellen Gesetz[1]) in ihm selbst, das nicht notwendig mit dem anderer Individualitäten zusammenzufallen braucht, so werden wir es auch lernen, dass auch die Weltanschauung individuell sein muss.

---

[1]) Der Ausdruck stammt aus Simmels Kant.

Die vorstehende Arbeit ist der vollständige Abdruck meiner im Januar 1905 bei der Philosophischen Fakultät der Berliner Universität eingereichten Dissertation.

Hofbuchdruckerei C. A. Kaemmerer & Co. Halle a. S.

UTL AT DOWNSVIEW
D RANGE BAY SHLF POS ITEM C
39 14 18 25 11 014 8